JOHANN GOTTFRIED HERDER

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DA LINGUAGEM

TRADUZIDO DO ALEMÃO
POR JOSÉ M. JUSTO

EDIÇÕES ANTÍGONA
LISBOA 1987

A produção de Herder (1744-1803) sobre a linguagem, embora frequentemente ignorada, é tão importante ao longo da obra do autor que Erich Heintel, a abrir o prefácio à primeira edição da sua recolha antológica dessa produção, pôde escrever que o volume constituía uma introdução ao conjunto da obra[1] *desse precursor do Romantismo alemão.*

De entre os escritos de Herder sobre essa temática, o Ensaio Sobre a Origem da Linguagem *ocupa, sem margem para dúvida, o lugar central, sintetizando muito da reflexão anterior e desenvolvendo-a sistematicamente, mas também enunciando em termos programáticos algumas das mais importantes teses da produção posterior, quer no domínio da Filosofia da Linguagem, quer no da Filosofia da História*[2].

---

[1] J. G. Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, org. de E. Heintel, Felix Meiner, Hamburgo 1960, 1975.

[2] No plano da Filosofia da História a obra fundamental de Herder é *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideias para a Filosofia da História da Humanidade)* cujas quatro partes foram publicadas respectivamente em 1784, 85, 87 e 91. Ao longo dessa obra são também vários os momentos em que o autor se debruça sobre as questões relativas à linguagem. No plano da Filosofia da Linguagem, Herder concluiu em 1799 um texto de grande importância, a sua *Metacrítica à Crítica da Razão Pura;* este texto em tradução parcial foi editado no volume *Ergon ou Energueia: Filosofia da Linguagem na Alemanha nos Séculos XVIII e XIX*, org. de José M. Justo, Edições Apáginastantas, Lisboa, 1986.

Acontece que Herder é mal conhecido entre nós, mesmo como fundador da Filosofia da História ou da Antropologia Filosófica, o que nos leva a pensar que a publicação do Ensaio *em Português pode ter uma utilidade mais ampla que aquela que devia decorrer da normal publicação dum influente texto clássico. O que se segue procura não perder de vista essa situação, embora recuse o didactismo definitivo e não problematizante que, em nosso entender, o próprio Herder ensina a rejeitar. Trata-se, portanto, de enunciar* algumas *possibilidades de reflexão sobre o significado histórico e sobre a articulação interna do texto orientadas no sentido de sublinhar aquilo que entendemos ser a sua manifesta abertura à produtividade das leituras, produtividade que, por certo, não será apenas interpretativa.*

O Ensaio *de Herder foi publicado pela primeira vez em 1772. No ano anterior este trabalho tinha sido distinguido pela Academia de Berlim com o prémio correspondente à questão colocada a concurso em 1769 e relativa à «possibilidade» e aos «meios» da «invenção humana da linguagem»*[1].

A colocação da questão e a atribuição do prémio ao Ensaio *de Herder vêm culminar duas décadas de interesse pelo tema da linguagem no seio da Academia*[2]. *Os antecedentes desse interesse são múltiplos e demasiado complexos para que se pretenda caracterizá-los com alguma completude no âmbito desta introdução*[3], *mas há alguns aspectos de enquadramento que nos interessa não perder de vista.*

---

[1] Para a formulação completa veja-se a nota 2 no final deste volume.

[2] Para uma listagem dos momentos mais importantes do debate veja-se a nota 39 no final deste volume.

[3] Para o enquadramento histórico poder-se-ão consultar Daniel Droixhe, *La Linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Libr. Droz,

Antes de mais refira-se que esse interesse da Academia de Berlim é bastante geral na época. Ele inscreve-se no segmento terminal daquela transformação que Michel Foucault assinalou como sendo a da Idade Clássica e que, em síntese (e apenas no que toca à linguagem), consistiria na «elisão da existência maciça e intrigante da linguagem», elisão que vem conferir às palavras «a tarefa e o poder de representar o pensamento», *de tal modo que «a linguagem clássica descobre uma relação consigo mesma que até aí não fora possível nem mesmo concebível (...): o comentário dá lugar à crítica»*[1]. *Ao longo dos Sécs. XVII e XVIII essa «elisão» revela ser afinal o acontecimento que possibilita não apenas o irromper duma nova atenção* objectal *sobre a linguagem, mas também duma progressiva reflexão sobre as funções da linguagem na sua relação com a* representação, *com as operações lógicas, com o erro, com a opinião (e, já agora, acrescentemos, com a percepção, com a «paixão» e com a vida afectiva e emocional). Esta reflexão transforma substancialmente o lugar da linguagem e, com ele, o lugar relativo da própria reflexão sobre a linguagem. À linguagem renascentista que, ainda no dizer de Foucault, é um instrumento «quase invisível» vai-se substituindo uma linguagem que é cada vez mais uma visível* condição: *condição do conhecer, condição do pensar, condição da experiência, condição da criatividade, isto é,* condição do homem *na tripla acepção*

Genebra 1978, Eugenio Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, dois volumes, Tübingen 1970, 1972 ou o resumo histórico contido no primeiro volume de E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, três volumes, Berlim 1923, 1929 (existe uma tradução inglesa publicada em Londres em 1953 e uma francesa publicada em Paris em 1972).

[1] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966; trad. port. de António Ramos Rosa, Portugália Editora, Lisboa 1968, p. 110 e sg.

de que, primeiro, sem ela não há homem, segundo, os limites da linguagem são os limites do humano e, terceiro, pensar o homem é pensar a linguagem enquanto eixo antropológico. É precisamente neste contexto que o Ensaio de Herder revela ser uma peça fundamental.

Mas procuremos particularizar um pouco. O interesse da Academia de Berlim é paralelo ao que sensivelmente pela mesma época se verifica em França, de algum modo na sequência da publicação em 1746 do Ensaio Sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos de Condillac, e que tem por protagonistas os futuros Ideólogos, os Enciclopedistas ou autores de formação e tendência tão distinta como um La Mettrie ou um Rousseau[1]. Acrescente-se, contudo, que, em meados do Séc. XVIII, a reflexão de Condillac sobre a linguagem está muito longe de ser um caso isolado e que, por outro lado, essa reflexão entronca numa tradição que não é nova e da qual fazem parte, para citar apenas os nomes mais significativos, Locke e Berkeley. Ora, acontece que essa tradição empirista não é, de modo algum, a única que serve de pano de fundo ao debate na Academia de Berlim. Paralelamente a ela há uma outra que vem em tempos recentes de Leibniz e que passando por Christian Wolff, o mais destacado filó-

---

[1] Alguns títulos úteis para o panorama francês da época: D. Droixhe, op. cit., P. Kuehner, *Theories on the Origin and Formation of Language in the Eighteenth Century in France*, Filadélfia 1944, *Ulrich Ricken*, *«Zur Sprachdiskussion während der französischen Revolution»* in *Beiträge zur Romanischen Philologie* XIII, Heft 1/2, 1974, G. Gusdorf, *La Conscience Révolutionaire, Les Idéologues*, Paris 1978, e eventualmente J. Kristeva, *Le Langage cet Inconnu*, Paris 1969 (trad. port., *História da Linguagem*, Lisboa s. d. Existem traduções portuguesas do *Ensaio* de Condillac (Via Editora, 1979), do *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* de Rousseau (Europa América, 1976), do *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* de Rousseau e do *Homem Máquina* de La Mettrie (estas duas de Fernando Guerreiro para a Estampa, respectivamente em 1981 e 1982).

sofo do Iluminismo alemão, desemboca em Lambert (embora este autor tenha procurado uma conciliação com certas teses de Locke), em Süßmilch e em Meiner. E fora destas duas correntes mais nitidamente demarcáveis haveria ainda que falar de James Harris e do seu Hermes *(1751) que, seguindo de perto o pensamento de Shaftesbury e, por essa via, filiando-se na tradição antiempirista da escola platónica de Cambridge, vem a exercer grande influência na Alemanha, nomeadamente em Hamann e Herder*[1].

Temos assim que o interesse da Academia de Berlim pelos problemas da linguagem, embora possa ter tido em Maupertuis (e na versão das teses de Condillac) um importante impulsionador, não constitui uma mera extensão do debate francês que lhe é contemporâneo e, pelo contrário, surge como terreno propício à confluência de alguns dos factores mais importantes de diferentes tradições anteriores da reflexão filosófica sobre a linguagem. É nossa ideia que essa confluência, que obviamente não é pacífica nem deve ser buscada na literalidade mais imediata das controvérsias, se processa no Ensaio *de Herder, prolongando-se depois para a obra de Wilhelm von Humboldt e dos Românticos alemães, e que ela só é possível porque no conjunto das transformações teóricas que percorrem o terceiro quartel do Século XVIII alemão se destacam as que andam associadas aos nomes de Lessing, Hamann e Kant.*

Quando se confrontam as teses de Maupertuis nas suas Reflexões filosóficas sobre a origem das línguas e a significação das palavras[2] *com as que Herder expôs*

---

[1] Veja-se E. Coseriu, op. cit., vol. II, p. 57 e sg., 129 e sg., e 171 e sg. Não citamos, neste contexto, o contributo de Vico, porque em 1769, data da redacção do Ensaio, possivelmente Herder o não conhecia ainda.

[2] Maupertuis terá sido o responsável pela introdução do debate sobre a linguagem na Academia de Berlim por volta de 1750. A convite de Frederico o Grande assumiu a presidência da Academia em 1746, aquando da

no Ensaio *duas décadas depois, o que se constata não é uma oposição entre duas «linhas» ou entre duas maneiras de encarar o mesmo problema, em que uma fosse a representante do empirismo ou do sensualismo na Filosofia da Linguagem e a outra uma versão mais ou menos elaborada duma incorrigível latência idealista de raiz germânica. Pelo contrário, o que se verifica é uma deslocação temática e metodológica que nos conduz duma linguagem que «influencia os conhecimentos» e «as ciências» apesar da «independência original das percepções» que ela «designa»*[1] *para uma linguagem que* forma *a percepção, o conhecimento e o saber e que por isso se torna eixo da compreensão do antropológico, quer no sentido organizacional, quer no sentido histórico (que, aliás, se entrelaçam). E esta deslocação, que transforma aquilo que em Condillac era a íntima ligação da linguagem (os «sinais de instituição») com* algumas *«operações da alma» (em síntese, a «memória» e as «operações superiores») numa* condição *de* toda *a actividade humana, vem subtrair o problema epistemológico (que em Maupertuis é afinal ainda a velha temática das relações entre a linguagem e o erro) ao domínio lógico para o inserir no domínio do antropológico, com uma notável consequência: a* origem, *que em Maupertuis é um dispositivo de inver-*

---

reorganização. Ao chegar a Berlim a sua impressão sobre o estado geral das preocupações filosóficas alemãs não foi a melhor e a sua intenção de abrir o debate sobre questões ao tempo candentes em França terá sido imediata. As suas *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, redigidas algures na segunda metade da década de quarenta e publicadas, em apenas doze volumes, em Paris em 1748, parecem ser, portanto, o escrito que melhor traduz o que podia ser o pensamento de Maupertuis sobre a linguagem nos primeiros anos da sua estada em Berlim. Consultámos duas edições modernas das *Reflexões*, ambas contendo também as *Anotações Críticas* de Turgot: Maupertuis et al., *Sur l'origine du langage*, org. de R. Grimsley, Libr. Droz, Geneva 1971 e Maupertuis et al., *Varia Linguistica*, org. de M. Duchet e Ch. Porset, Éd. Ducros, 1970.

[1] Vejam-se, por exemplo, os §§ I, XII e XIX das *Reflexões*.

são da análise dos conceitos, tal como em Condillac era uma duplicação da análise das operações que a primeira parte do Ensaio *de 1746 efectua, fica, por assim dizer, liberta e pode passar a ser a caracterização das* condições *necessárias e suficientes para o nascimento* humano *duma linguagem que é ela mesma* condição *da formação de um homem que, para além de ser razão e conhecimento, pode agora ser também emoção, educação, criatividade, nação e história. Donde uma importante consequência que Herder esboça no* Ensaio *mas à qual só mais tarde, na* Metacrítica, *dará formulação cabal*[1]*: o problema epistemológico quando compreendido em termos duma génese que é axialmente génese da linguagem prolonga-se necessariamente para dentro da própria reflexão filosófica, já não como «influência» da linguagem «sobre» a filosofia, mas como* configuração *da filosofia* dentro *da linguagem, ou seja, como* fluência, *fluxo discursivo condicionante e gerador da filosofia (para o melhor e para o pior), cuja* validade[2] *é preciso discutir previamente. Por outras palavras, a Filosofia da Linguagem começa a ocupar o lugar estratégico duma Filosofia Primeira*[3].

Ora, estas deslocações, cujo alcance e produtividade se tornam claros na reflexão posterior, nomeadamente na obra de Wilhelm von Humboldt, dos Românticos e de Hegel, não é nem uma mera «extensão»

---

[1] Vejam-se no final deste volume as notas 40, 73 e 114. Cf. a tradução parcial já citada da *Metacrítica*, p. 62.

[2] Recorde-se que o problema kantiano da validade e da fundamentação vem directamente de Wolff.

[3] Sobre este assunto veja-se Karl-Otto Apel, «The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy» in H. Parret (org.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlim, Nova York 1975 e J. M. Justo, «Princípio, meio e fim: em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão» in *Ergon ou Energueia*, p. 16 e sg.

ou «aprofundamento» do pensamento de Condillac, como alguns comentadores pretendem[1], *nem uma «originalidade» herderiana mais ou menos inexplicável. Há, na verdade, que seguir o desenvolvimento e amadurecimento de certos factores do final do Iluminismo alemão para se compreender a génese destas teses do «jovem Herder». Um desses factores é, sem dúvida, a noção duma* produtividade discursiva *da poesia e da narração que em Lessing se vem substituir à ideia de representação pela palavra e, portanto, reconfigurar o problema estético da «imitação» anunciando a viragem romântica para uma estética da expressão*[2]*: é conhecida a importância de Lessing na formação do pensamento do «jovem Herder» cujos* Fragmente über die neuere Literatur *de algum modo pretendiam prolongar as* Briefe, die neueste Literatur betreffend[3]. *Um outro factor notório vem de Hamann com quem Herder mantinha uma relação de amizade que deixou profundas marcas na sua obra: em síntese, trata-se da compreensão da historicidade e metaforicidade da linguagem tal como Hamann a formula entre 1760 e 1762, nomeadamente quando se reporta criticamente ao próprio debate na Academia de Berlim*[4]. *Um ter-*

---

[1] Sobretudo H. Aarsleff (veja-se, por exemplo, H. Aarsleff, «The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder» in Dell Hymes (org.), *Studies in the History of Linguistics*, Bloomington, Londres 1974) mas a posição de Kristeva (op. cit.) parece não ser muito diferente.

[2] Embora sem retirar conclusões quanto ao *Ensaio* de Herder, Fernando Belo assinalou com precisão este importante contributo de Lessing para a história da Filosofia da Linguagem (F. Belo, *Linguagem e Filosofia, algumas questões para hoje*, ed. C. C. A. E.F. L. L., Lisboa s.d., p. 217 e sg.).

[3] Sobre a participação de Herder nas *Literatur Briefe*, que praticamente constituem a primeira revista literária alemã, informa o trabalho biográfico de Rudolf Haym (R. Haym, *Herder, nach seinen Leben und seinen Werken*, Berlim 1856, reed. Osnabrück 1965).

[4] Sobre o papel de Hamann na história da Filosofia da Linguagem é particularmente importante o estudo introdutório que Josef Simon escre-

ceiro factor prende-se com a formação filosófica de Herder: aluno de Kant numa altura em que este ainda não tinha atingido a formulação do seu «pensamento crítico», Herder não deixou contudo de assimilar numa perspectiva próxima da de Kant alguns dos tópicos mais importantes da reflexão de Wolff, nomeadamente a ideia de fundamentação *(«Fundierung») como* condição *da validade do labor filosófico*[1].

São factores como estes (a que poderíamos juntar outros como a publicação em 1765 (!) dos Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano *de Leibniz, ou a atenção que Herder dedicou aos* Elementos de Fisiologia do Corpo Humano *de Haller, cuja publicação se conclui no ano seguinte*[2]*) que vêm convergir com o debate em torno do problema da linguagem no* Ensaio, *redigido em finais de 1769, e que permitem compreender não apenas as deslocações que assinalámos na passagem das* Reflexões *de Maupertuis ao* Ensaio *de Herder mas também dos distanciamentos que o próprio autor assinala ao longo do texto, quer em relação às posições gerais do sensualismo e do materialismo francês, quer no tocante às teses relativas à linguagem em autores tão diferentes como Condillac, Diderot, Rousseau e Süßmilch. É sobretudo a incidência metodológica desses factores que aqui nos interessa.*

---

veu para a sua antologia dos escritos de Hamann sobre a linguagem (J. G. Hamann, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 1967); veja-se também J. M. Justo, op. cit., p. 30 e sg. Os textos de Hamann a que nos referimos são fundamentalmente *Versuch über eine akademische Frage* (1760) e *Aesthetica in nuce* (1762).

[1] O problema do relacionamento de Kant, antes e depois de iniciado o chamado período do Pensamento Crítico, com a história da Filosofia da Linguagem é muito mais complexo do que por vezes se dá a entender. Importantes, neste domínio, são as teses de Josef Simon: veja-se, por exemplo, J. Simon, «Spachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichte» in J. Simon (org.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg, München 1974.

[2] Cf. Ayrault, op. cit., vol. I, p. 241.

Como facilmente se depreende do que já ficou dito, Herder não se limitou a combinar um certo número de ideias anteriores para obter um conjunto de teses ecléticas vagamente sintetizadoras dum passado mais ou menos recente. Se o Ensaio *se revela profundamente inovador (e influente) no que toca à compreensão do lugar da linguagem no antropológico é porque Herder soube encontrar os dispositivos metodológicos capazes de operar uma «revolução coperniciana» comparável à que Kant efectuou no domínio do conhecimento. Esses dispositivos são vários, mas a observação do conjunto do texto e da própria estratégia argumentativa sugere que há um dispositivo fundamental que informa e articula os restantes. Trata-se da «globalidade» ou «totalidade»*[1].

A ideia de globalidade percorre todo o Ensaio *em diferentes contextos temáticos mas com assinalável unidade funcional. No âmbito desta introdução interessa-nos apenas salientar que a «globalidade das forças humanas», que é uma configuração em que se reúnem a «força do pensamento» e «a específica organização dos entidos humanos», constitui a definição dum* estado, *o estado de Reflexão («Besonnenheit»), a partir do qual Herder entende poder esboçar dois passos fundamentais: primeiro, o de explicar a interiorização do primeiro sinal, isto é, da primeira «característica» com função simbólica; depois, o de explicar como, uma vez presente essa função, a configuração inicial se enriquece progressivamente e de modo necessário, mediante* transformações *que, desembocando*

[1] Por exemplo, conceitos metodológicos como os de «génese» (de que falamos mais adiante), «força», «analogia» (vd. Ayrault, op. cit., p. 234 e sg.), «lei», etc., ganham um valor particular na sua relação com a *totalidade*. Sobre a importância de Herder nas transformações da Epistemologia do Século XVIII veja-se G. Gusdorf, *Fondements du Savoir Romantique*, Paris 1982.

em novos estados, preparam outras transformações.

Significa isto que cada estado deste processo é condição *num sentido duplo: condição daquilo que com essa configuração se pode operar (por exemplo, no estado inicial, condição da interiorização das características) e condição das transformações a que a configuração vai ser submetida (exemplo extremo, o estado inicial contém 'in nuce' as condições necessárias para que o homem se transforme lentamente naquilo que hoje é e, claro está, naquilo que amanhã vier a ser). Donde se conclui que a* génese *(a partir do momento em que Herder a pode encarar*[1]*), longe de ser um percurso linear aditivo, uma cadeia mecânica de causas e efeitos em que não haveria lugar para falar de progresso porque todos os momentos teriam o mesmo valor, torna-se um percurso de complexificação crescente, uma articulação sequencial de estados em que cada um recolhe a riqueza dos anteriores para preparar os seguintes e em que cada estado sendo um «todo vivo» produz mais que a soma mecânica das partes. Deste modo fica patente a impossibilidade de definir o homem duma vez por todas e, por conseguinte, se torna também claro que só do lado do tempo, isto é, do lado da* duração do ser *(«Wesenheit») se pode compreendê-lo*[2].

Temos assim que o homem, como ser de «reflexão» está apto à interiorização de características com função simbólica; a linguagem que a partir delas se desenvolve (e que é, por um lado, o resultado da específica interacção de cada estado do percurso genético com as condições envolventes, mas por outro, o eixo

---

[1] Veja-se a nota 36 no final deste volume. Heintel, na Introdução ao volume antológico citado acima, assinalou com precisão este limite do *Ensaio* e algumas das suas consequências.

[2] Herder, na *Metacrítica*, virá a estabelecer o quadro de toda a Categoria do Ser e das suas relações com a linguagem.

da caracterização de cada estado, da sua funcionalidade interna e, portanto, o factor fundamental duma explicatividade que se pretende interna) é, pois, uma forma *em* transformação *perpétua, um Proteu, como diz o próprio Herder, que precisamente por o ser está em condições de se responsabilizar pela unidade interna de cada configuração e do conjunto do processo e ainda também pelo devir concreto de um ser que nunca está definitivamente formado*[1] *mas que pode, ele mesmo, entrever o sentido desse devir. Ora, este devir concreto é a história e, se o é, é também determinação histórica do momento (o que há-de significar historicidade da linguagem e, portanto, relatividade linguística) ao mesmo tempo que é sentido global do homem. Em cada fragmento, em cada instante — comentava Cassirer*[2] *—, vive o sentido da totalidade. A «verdadeira forma» do Proteu entrevê-se no momento em que o discurso subverte a evidência fragmentária e institui a totalidade em ponto de partida.*

José M. Justo

---

[1] Cf. a definição de «forma linguística» em Humboldt: ela não é uma *forma formata* mas sim uma *forma formans*. Também em Herder, quer a linguagem, quer o homem, não são um produto acabado. Veja-se J. Simon, id., p. 27, 28.

[2] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. IV (trad. espanhola, México 1948, 1979, p. 270).

SOBRE A FIXAÇÃO DO TEXTO

O problema da fixação do texto do *Ensaio* de Herder não tem sido pacífico e não estará resolvido enquanto não houver uma *edição crítica* rigorosa. Só do punho de Herder conhecem-se quatro manuscritos e nada garante que o último, que só em 1959 foi tornado público por Claus Träger na *Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung* (n.º 9), fosse encarado como definitivo pelo autor. A primeira edição, a de Voss em 1772, não foi verificada pelo autor e a versão que Steig estabeleceu para a edição de Suphan dos *Sämtliche Werke* (trinta e três volumes publicados entre 1817 e 1913) apresenta vários pontos duvidosos. Na falta, como dissemos, duma edição crítica que citasse todas as variantes (muitas delas, aliás, pouco significativas do ponto de vista duma tradução), decidimos tomar por base aquela que maior número de variantes regista e que é a edição que Irmscher preparou para a Reclam e que foi publicada em 1966. Não encontrámos razões para seguir o procedimento de Pierre Pénisson que para a sua edição francesa diz ter preferido uma combinação das leituras de Steig e de Träger, apesar de Irmscher ter feito notar as «evidentes incorrecções» da publicação deste último, e também não encontrámos

fundamento para a crítica que faz à edição de Irmscher, à excepção da omissão duma passagem relativamente longa da edição Suphan que naturalmente fomos recuperar. Aliás, o confronto do texto dado por Irmscher não apenas com os extractos que Heintel apresenta na sua edição antológica de Herder (citada atrás, na Introdução), mas também com a própria tradução de Pénisson (Aubier, Paris 1977) e com a tradução parcial de F. M. Barnard (Cambridge University Press, Cambridge 1969), não sugere que para o efeito da presente publicação se devesse seguir outro critério.

J. M. J.

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DA LINGUAGEM

Vocabula sunt notae rerum
Cícero[1]

PARTE PRIMEIRA

Terão os homens, entregues às suas faculdades naturais, podido inventar por si mesmos a linguagem?[2]

CAPÍTULO I

Logo enquanto animal o homem possui linguagem. Todas as poderosas impressões, e as mais poderosas de entre elas, as dolorosas impressões do corpo e as fortes paixões da alma, exprimem-se imediatamente em gritos[3], em sonoridades[4], em sons selvagens e não articulados. Um animal em sofrimento, tal como o herói Filocteto[5], há-de lamentar-se, há-de gemer, quando for atacado pela dor. E fá-lo-ia ainda que se encontrasse abandonado numa ilha deserta, sem a presença, sem um vestígio sequer, sem qualquer esperança de vir a encontrar um semelhante capaz de lhe prestar auxílio. É como se respirasse mais livremente depois de deixar escapar o sopro angustiado que lhe queimava o peito; como se exalasse uma parte da sua dor e, ao encher os ventos surdos com o seu lamento, fosse pelo menos recolher ao ar vazio novas forças para levar de vencida o sofrimento. De facto, a natureza não nos criou como rochedos isolados, como mónadas egoistas! Mesmo as cordas mais delicadas do sentir animal (tenho que me socorrer desta comparação, porque não conheço outra melhor para a mecânica dos corpos sensíveis), cordas cuja tensão e qualidade sonora não

provêm do arbítrio e da lenta meditação e cuja natureza a razão científica não foi ainda capaz de investigar, mesmo essas, no seu jogo global, estão orientadas para uma expressão dirigida às outra criaturas, ainda que não haja consciência da presença duma simpatia alheia. A corda, uma vez posta em vibração, cumpre o seu dever natural: soa! Chama por um eco que lhe seja idêntico no sentir, mesmo quando tal eco não está presente, mesmo quando não tem esperança de que esse eco lhe responda. Se a fisiologia progredisse tanto que chegasse a demonstrar a teoria da alma, coisa de que muito duvido[6], havia de lançar luz sobre este fenómeno a partir da análise do sistema nervoso, mas possivelmente não deixaria também de o decompor em segmentos isolados, demasiado estreitos e rígidos. Tomemos então a alma humana na sua globalidade[7], como luminosa lei natural[8]: *eis um ser sensível, incapaz de encerrar dentro de si as vivas impressões que experimenta, um ser que no primeiro momento de espanto, ainda sem arbítrio e intenção, é obrigado a exprimir cada uma delas em voz alta.* Digamos que a última marca materna da mão formadora da natureza foi a lei que ela entregou a todos os que se encontravam à face da terra: «Sentirás não apenas para ti mesmo; antes farás soar o teu sentir!» E, como esta última marca da criação era idêntica para todos os duma mesma espécie, a lei tornou-se bênção: «Farás soar o teu sentir em uníssono com o teu género; e serás acompanhado no teu sentir por todos como se de um só se tratasse!» Vamos supor, então, que este ser fraco e sensível está sem companhia; por mais que pareça só, isolado, exposto a todas as tempestades ameaçadoras do universo, não está desacompanhado porque está em união com a natureza inteira. Dotado de cordas sensíveis, é certo, mas a natureza ocultou nessas cordas sonoridades que, uma vez excitadas e postas em acção, vão por seu turno despertar outras criaturas de constituição

igualmente sensível, sonoridades capazes de comunicar, através duma espécie de cadeia invisível, centelhas luminosas a um coração distante, de modo a que essa criatura invisível as possa sentir. *Estes suspiros, estas sonoridades são linguagem: existe, pois, uma linguagem da impressão que é lei natural imediata.*

Que originariamente o homem tenha tido esta linguagem em comum com os animais, testemunham-no hoje certos vestígios mas não manifestações muito completas; contudo, esses vestígios são, por si só, irrefutáveis. A nossa linguagem artificial pode ter suplantado em muito a linguagem da natureza, o nosso modo de vida burguês e o nosso comportamento social podem ter contido, secado ou desviado a torrente e o oceano das paixões tanto quanto se queira, a verdade é que o poderoso momento da impressão, por raro que seja, quando surge, retoma os seus direitos e soa imediatamente na sua língua materna, nas intensidades sonoras. A tempestade impetuosa duma paixão, a irrupção súbita da alegria ou da felicidade, da dor ou da aflição profundamente enraizadas na alma, o sentimento de vingança, de desespero, de fúria, de pavor ou de horror, todos estes estados se fazem anunciar e cada um deles à sua maneira. Quantas forem as espécies do sentir adormecidas na nossa natureza, tantos serão os tipos de sonoridade para as manifestar.

Faço, pois, notar que, quanto menos relacionada estiver a natureza humana com a duma dada espécie animal, quanto menos semelhanças mantiver com ela no que respeita ao sistema nervoso, menos compreensível nos será a linguagem natural dessa espécie. Enquanto animais terrestres que somos, entendemos melhor os outros animais terrestres que as criaturas aquáticas; de entre esses, entendemos melhor o animal gregário que a criatura da floresta e, de entre os gregários, também entendemos melhor os que nos estão mais próximos. Só que, como é óbvio, o convívio e o

hábito também aqui desempenham o seu papel maior ou menor. É natural que o árabe, que constitui com o respectivo cavalo *uma* peça única, o entenda melhor que alguém que monte um cavalo pela primeira vez. Falará com ele quase tão bem quanto Heitor, na Ilíada, falava com os seus. O árabe do deserto, que à sua volta não tem outras criaturas vivas a não ser o camelo e talvez uma ou outra ave no seu voo errante, pode entender a natureza do primeiro ou julgar compreender o grito desta com mais facilidade que nós, dentro das nossas casas. O filho da floresta, o caçador, entende a voz do cervo e o lapão a voz da sua rena. Aliás, tudo isto, ou vem na sequência do que dissemos acima, ou tem a sua explicação própria. Na verdade, esta linguagem da natureza é, para os indivíduos duma mesma espécie, a língua dum povo; consequentemente, o homem possui também a sua.

Está bem de ver que as sonoridades de que falámos são muito simples. Quando forem articuladas e passadas ao papel com letras, como interjeições, há-de acontecer que as impressões mais díspares tenham praticamente *uma só* expressão. Um brando 'ah!' tanto pode ser o som do amor lânguido como do desespero prostrado; um ardente 'oh!' tanto pode ser manifestação de súbita alegria como de fúria irascível, de admiração crescente como de agitado lamento. Mas será que estes sons existem para serem representados no papel como interjeições? A lágrima que paira neste olhar sombrio, apagado, sequioso de consolo, como é comovente vê-la no retrato inteiro dum rosto melancólico; mas tomêmo-la em separado e transforma-se numa gota fria, observêmo-la ao microscópio... não quero imaginar o resultado. Este sopro exangue, este suspiro incompleto que comoventemente se apaga num lábio apertado pela dor, isolêmo-lo de tudo o que de vivo o acompanha e ficamos com uma corrente de ar sem conteúdo. Poderia acontecer outra coisa às so-

noridades da impressão? No contexto vivo a que pertencem, integradas na imagem global da natureza activa, acompanhadas por tantos outros fenómenos, são comoventes e recatadas; mas em separado, arrancadas a esses outros fenómenos, espoliadas da vida que lhes é própria, convertem-se em meras cifras. A voz da natureza, essa é letra colorida, em liberdade.

É verdade que não há muitas destas sonoridades expressivas[9]. A própria natureza sensível, na medida em que experimenta mecanicamente, apresenta menos tipos de impressões que as que são enumeradas ou inventadas sob a designação de paixões pelas modernas psicologias da alma[10]. Nesse estado, cada sensação constitui um laço tanto mais forte e atractivo quanto menos decomponível for: estas sonoridades não falam muito, falam forte. Esta linguagem não existia para distinguir se o queixume lamentava feridas da alma ou do corpo, se um grito era provocado pelo temor ou pela dor física, se um suave 'ah!' se ia depositar com um beijo ou com uma lágrima no colo da amada. Competia-lhe chamar a atenção para um quadro capaz de falar por si próprio. Competia-lhe fazer soar e não descrever! De acordo com a fábula socrática [11], a dor e o prazer têm, afinal, uma fronteira comum: a natureza ligou-lhes as extremidades no plano da impressão e a linguagem da impressão não tem outra possibilidade senão evidenciar tais pontos de contacto.

Posso passar à aplicação. *Em todas as línguas antigas*[12] *fazem-se ouvir os vestígios destas sonoridades naturais.* E, contudo, é óbvio que tais sonoridades não são as fibras mestras da linguagem humana. Não constituem as verdadeiras raízes, mas a seiva que dá vida às raízes da linguagem.

Qualquer língua tardiamente elaborada, subtil, metafísica[13], que em relação à originária, primitiva mãe da natureza humana representará, digamos assim, uma descendência em quarto grau, aperfeiçoada,

civilizada e humanizada, primeiro por milhares de anos de afastamento e depois por séculos de vida própria, uma língua que é já filha da razão e da sociedade, só pode conhecer muito pouco ou mesmo nada da infância da sua primeira mãe. Só as línguas antigas, primitivas, quanto mais perto estiverem da sua origem, mais elementos dela poderão conter. Mas ainda não posso falar de nada que tenha a ver com uma formação humana da linguagem; limito-me, por enquanto, a observar materiais em bruto. Não suponho ainda a existência de nenhuma palavra mas apenas de sonoridades próprias para constituir a palavra duma impressão. Contudo, veja-se quantos restos destas sonoridades não encontramos recolhidos nessas línguas antigas, nas suas interjeições, nas raízes dos respectivos nomes e verbos. As línguas orientais mais antigas estão cheias de exclamações para as quais nós, povos de formação muito posterior, não dispomos, as mais das vezes, senão de lacunas ou duma incompreensão surda, embotada. Nas elegias desses povos, como acontece também com os selvagens à volta das sepulturas, fazem-se ouvir alaridos e lamentações, numa espécie de interjeição contínua da linguagem natural. Nos salmos de louvor que entoam, fazem-se ouvir os gritos de alegria, as aleluias repetitivas — cuja origem Shaw[14] foi encontrar no choro das carpideiras — que entre nós não passam, tantas vezes, de práticas festivas destituídas de sentido. Nos ritmos, nas cesuras dos poemas orientais e nos cantares doutros povos antigos, ouve-se a mesma sonoridade que anima ainda as danças guerreiras e religiosas e os cânticos de alegria ou de dor dos selvagens do sopé das Cordilleras ou das montanhas nevadas onde vivem os Iroqueses, do Brasil ou das Caraíbas. As raízes dos verbos mais antigos, mais simples, mais impressivos dessas línguas são as tais exclamações naturais que mais tarde vieram a ser modeladas[15]. Daí que as línguas primitivas e as dos povos

primitivos sejam, para os estranhos, eternamente impronunciáveis no que toca a esta sonoridade interna e viva.

A maior parte destes fenómenos só mais adiante vai poder ser explicada no respectivo contexto. Mas avancemos desde já um aspecto. Um dos defensores da origem divina da linguagem* encontra razões para reconhecer a presença duma ordem divina no facto de os sons de qualquer língua conhecida se poderem resumir com uma vintena de letras. Só por si o facto já é falso e a conclusão mais incorrecta ainda. Não há língua que, na sua sonoridade viva, se deixe reduzir completamente a letras e ainda menos a uma vintena delas; provam-no todas as línguas em conjunto e uma por uma. São tantas as articulações dos nossos órgãos da fala, cada som é pronunciado de maneiras tão diversas que, por exemplo, Lambert[17], na segunda parte do seu *Organon*, pôde mostrar, com toda a razão, como é pequeno o número de letras de que dispomos comparado com o dos sons e como é indefinida a expressão destes por intermédio daquelas. E isto é evidenciado apenas com base na língua alemã que ainda não recolheu na escrita a sua diversidade sonora e dialectal, mas muito menor ainda será a coincidência naquelas situações em que toda a língua mais não é que um dialecto vivo. Donde provêm todas as especificidades e particularidades da ortografia senão da impossibilidade de se escrever como se fala[18]? Ora, quanto mais viva estiver uma língua, quanto menos se tiver pensado em aprisioná-la num alfabeto, quanto mais perto estiver da sua origem, ou seja, do som natural pleno e indiferenciado, menos susceptível será de ser reduzida a escrito, muito menos com vinte letras; as mais das vezes, aliás, será mesmo impossível aos estranhos pronunciá-la. Neste contexto, o Padre Rasles[19], que permaneceu du-

---

* A *Prova de que a linguagem humana seria de origem divina*, da autoria de Süßmilch, Berlim 1768, p. 21[16].

rante dez anos com os Abnacos da América do Norte, bem se lamentava de, muitas vezes (por maior que fosse a sua atenção), não conseguir repetir senão metade da palavra, tornando-se ridículo; muito mais ridículo se sentiria se tivesse tentado transcrever as palavras com o alfabeto francês. O Padre Chaumonot[20], que passou cinquenta anos entre os Hurões, e que se abalançou a escrever uma gramática da língua desse povo, lamenta-se, apesar disso, das guturais e dos acentos impronunciáveis; segundo ele, haveria com frequência duas palavras exactamente com as mesmas letras e com as significações mais distintas. Garcilaso de la Vega[21] queixa-se da forma como os espanhóis desfiguraram, mutilaram e falsificaram a língua peruana no que toca ao som das palavras; de como, a partir dessas falsificações, criaram artificialmente o pior produto que podiam ter deixado aos Peruanos. De la Condamine[22] afirma relativamente a uma pequena nação das margens do Amazonas que não era possível escrever, ainda que de modo muito incompleto, uma parte das palavras; seria preciso usar pelo menos nove ou dez sílabas em situações em que os falantes mal parecem pronunciar três. A propósito da língua siamesa, escreve La Loubère[23]: «De entre dez palavras pronunciadas por um Europeu, o natural do Sião possivelmente não entende uma única, tal como não é possível exprimir a língua deles com as nossas letras, por maior esforço que nisso se ponha.»

Mas será preciso ir buscar povos de pontos tão remotos do planeta? Os poucos restos de primitividade que temos na Europa, os Estonianos, os Lapões e outros povos, têm frequentemente sons semiarticulados e tão impossíveis de grafar como os dos Hurões e dos Peruanos. Os Russos e os Polacos, apesar de possuírem línguas escritas e cultas, continuam a fazer as aspirações de tal modo que a verdadeira sonoridade da organização linguística não consegue ser representada

por letras. Quanto não padecem os Ingleses para escrever as sonoridades da sua língua? E aquele que entende o inglês escrito, a que distância não está ainda do domínio da língua falada? Os Franceses, que pouco fazem subir o ar da glote, e essa espécie de semigregos, os Italianos, que parecem falar na região mais elevada da boca, num éter mais subtil, conservam também a vividez da sonoridade. Os sons precisam de lhes permanecer no interior dos órgãos em que se formam: quando representados nas letras, convertem-se em pálidas sombras, por muito que o uso da escrita as tenha tornado cómodas e inequívocas.

O facto é, portanto, falso e a conclusão ainda mais. Não se pode concluir por uma origem divina mas, exactamente ao invés, pela origem animal. Tomemos, por exemplo, a língua dita divina e primeira, a hebraica, da qual a maior parte dos povos herdou o alfabeto; que nos seus inícios tenha sido duma sonoridade extremamente viva e, por isso, muito difícil de reduzir a escrito, resulta evidente da globalidade do seu sistema gramatical, das variadíssimas confusões de letras idênticas e, sobretudo, da total ausência das vogais. Donde provém esta peculiaridade que consiste no facto de as letras surgirem apenas para as consonâncias e de as vogais, os verdadeiros elementos das palavras dos quais tudo depende, não serem originalmente grafadas? Esta grafia, em que se escreve o inessencial e em que se deixa de lado o essencial, parece tão oposta ao saudável decurso da razão que teria que permanecer incompreensível aos gramáticos, mesmo que os gramáticos estivessem habituados a compreender alguma coisa. Para nós são as vogais que constituem o que há de primordial, de mais vivo, o eixo da língua. Por que razão não as escreviam os Hebreus? Porque era impossível escrevê-las. A sua pronúncia era tão viva e tão subtilmente organizada, o sopro tão espiritual e etéreo, que se evaporava sem se deixar aprisionar em

letras. Só mais tarde, com os Gregos, essas aspirações vivas foram captadas nas vogais da escrita, às quais, contudo, era necessário ainda juntar a ajuda dos espíritos e doutros sinais, e isto porque para os orientais a fala era, por assim dizer, toda ela espírito, sopro contínuo, alma da boca, designação que, aliás, frequentemente lhe dão na sua poesia repleta de imagens. Tratava-se dum sopro divino, duma brisa flutuante que se vinha apoderar do ouvido; as letras sem vida que o procuravam representar eram um mero cadáver que era preciso animar com o espírito vivo da leitura. Não é aqui o lugar próprio para avaliar a influência que isto tem sobre o melhor ou pior entendimento dessa língua, mas o que se torna evidente é que esta flutuação lhe põe a claro a origem. Haverá alguma coisa de menos susceptível de ser escrito que as sonoridades naturais inarticuladas? E, se uma língua é tanto menos articulada quanto mais próxima estiver da sua origem, que consequência podemos tirar senão a de que certamente não foi inventada por um ser superior juntamente com as vinte e quatro letras do alfabeto, nem para caber dentro delas, que estas foram apenas uma tentativa muito posterior e imperfeita para fixar alguns sinais que facilitassem a recordação, e que a linguagem resultou, não de letras da gramática de Deus, mas sim das sonoridades selvagens de órgãos livres *. De outro modo seria espantoso que precisamente as letras a partir das quais e para as quais Deus teria inventado a linguagem, com as quais teria dado a linguagem ao primeiro homem, fossem as mais imperfeitas do mundo, letras que nada dizem do espírito da língua e que, aliás, em toda a sua constituição, parecem confessar nada querer dizer sobre ele.

* O melhor escrito sobre esta matéria, que em parte continua por investigar, é a *Naturae et Scripturae Concordia* de Wachter (Hafn. 1752), escrito que bem se distingue dos sonhos de Kirscher [24] e doutros, como das fantasias da antiguidade.

É evidente que esta hipótese das letras, do ponto de vista do seu valor, não mereceria mais do que uma pequena alusão. Mas, devido à sua generalidade e à variegada ornamentação de que se reveste, era-me necessário pôr a nu a sua falta de fundamento e assim fornecer-lhe uma explicação que, tanto quanto sei, ninguém lhe deu ainda. Voltemos, pois, ao nosso caminho: *uma vez que as nossas sonoridades naturais são destinadas a ser expressão da paixão*[25], *é natural que se tornem nos elementos da emoção em geral!* Haverá alguém cujo coração permaneça impenetrável aos ais estremecidos do atormentado, do moribundo que geme, ou mesmo ao lamento dum animal, isto é, ao sofrimento de todo o mecanismo[26] de um ser? Existirá um bárbaro de tal modo incapaz de sentir? Mesmo entre animais, quanto mais harmoniosamente entretecido estiver o jogo das cordas sensíveis, mais eles sentem em conjunto; a tensão dos nervos torna-se-lhes idêntica, a sonoridade das almas também e, na verdade, o seu sofrer mecânico processa-se em conjunto[27]. E que endurecimento das fibras, que bloqueamento das aberturas da sensibilidade não seria necessário para que, em idênticas situações, o homem se tornasse um ser surdo e duro? Diderot* defende que um cego de nascença é menos sensível aos queixumes dum animal em sofrimento que os indivíduos que vêem; por mim, acredito que nos casos típicos se passa o contrário. Se é certo que, no seu conjunto, a comovente cena de padecimento da infeliz criatura se lhe apresenta velada, não é menos verdade que todos os exemplos nos indicam que o ouvido, precisamente à custa desse véu, se torna menos disperso, mais intenso, e penetrante[29]. Ei-lo que se põe à escuta na escuridão, no silêncio da sua noite perpétua, de tal modo que cada lamento lhe

---

* *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent* etc., Londres 1749[28].

penetra o coração com maior agudeza e profundidade, como uma flecha! Suponhamos agora que, com o auxílio do tacto — esse sentido que se apropria lentamente das coisas —, o cego toca as convulsões daquela máquina em sofrimento, que lhe sente directamente toda a agitação que a abala; os membros são-lhe atravessados pelo horror, pela dor da outra criatura, o sistema nervoso partilha do abalo, da destruição do outro, no mesmo momento em que se faz ouvir o som da morte. É este *o elo da linguagem natural!*

Os Europeus, apesar da sua formação e deformação, foram sempre sensíveis às sonoridades com que os selvagens exprimem a dor. Falando do Brasil, Lery[30] relata como os seus homens se emocionaram até às lágrimas com os gritos informes mas sinceros com que os índios exprimiam o amor e a ternura. Charlevoix[31] e outros dizem não ser possível exprimir capazmente a impressão de horror provocada pelos cânticos guerreiros e mágicos dos índios da América do Norte. Quando mais adiante tivermos oportunidade de sublinhar quanto a poesia e a música antigas foram vivificadas por estas sonoridades naturais, vamos também poder explicar em termos mais filosóficos o efeito que, por exemplo, os cânticos e a dança gregos mais antigos, o teatro clássico grego e, em geral, a música, a dança e a poesia ainda exercem sobre os selvagens. E, mesmo no nosso caso, em que com frequência a razão vem tomar o lugar da impressão e a linguagem artificial da sociedade o das sonoridades naturais, não é verdade que os trovões mais elevados da eloquência, os golpes mais poderosos da poesia e os momentos maravilhosos da acção se aproximam, pela imitação, dessa linguagem da natureza? O que será que consegue maravilhar o povo reunido, penetrar os corações e revolver as almas? Será o discurso espiritualizado e a metafísica? Serão as comparações, as figuras de retó-

rica? A arte, a fria persuasão? Contanto que o entusiasmo não seja cego, ele será em grande parte provocado por esses factores; mas sê-lo-á em toda a sua extensão? E precisamente esse momento extremo de entusiasmo cego, que coisa o provoca? É uma força em tudo diferente! As sonoridades, os gestos, as simples curvas melódicas, uma inflexão súbita, uma voz comovente, eu sei lá! Nas crianças e nesse povo dos sentidos que são as mulheres, tal como nas pessoas cuja sensibilidade se encontra agudizada, os doentes, os solitários, os perturbados, o efeito destes factores é mil vezes maior que o da voz baixa e suave da própria verdade fazendo-se ouvir dos céus. Essas palavras, essas sonoridades, os cambiantes dessa romança aterradora penetraram-nos a alma na infância, porquanto os ouvimos pela primeira vez acompanhados por um indiscritível exército de conceitos colaterais[32] de horror, de solenidade, de susto, de temor ou de alegria. Mal a palavra soa, essa multidão de espíritos levanta-se do túmulo da nossa alma e vem obscurecer o conceito puro e luminoso da palavra, que só seria susceptível de ser apreendido sem esse acompanhamento. Desaparece a palavra e faz-se ouvir a sonoridade da impressão: eis que a sensação obscura nos domina e o mais inconsciente dos indivíduos se apavora e treme, não por pensamentos, mas devido a sílabas, a sonoridades da infância. A magia do orador ou do poeta é transformar-nos de novo em crianças. Sem qualquer consideração consciente, sem ponderação. E o fundamento de tudo isto reduz-se a uma lei natural: *Uma sonoridade da impressão deve deslocar a simpatia doutra criatura para a mesma sonoridade!*

Supondo então que chamamos linguagem a esses sons imediatos da impressão, parece-me que *a origem da linguagem é extremamente natural. Esta origem não só não é sobre-humana como se revela abertamen-*

te animal: a lei natural de um mecanismo sensível.

Mas não posso esconder o meu espanto perante o facto de haver filósofos, ou seja, pessoas que procuram encontrar conceitos distintos, que tenham podido chegar à ideia de *explicar a origem da linguagem humana a partir deste grito das impressões.* Ou não será óbvio que a linguagem humana é qualquer coisa de totalmente diferente? Todos os animais, mesmo os peixes, na sua mudez, fazem soar as suas impressões; mas, lá por isso, não há animal nenhum, nem o mais perfeito, que chegue a possuir qualquer coisa que se pareça com um verdadeiro rudimento de linguagem humana. Podemos modificar, aprimorar, organizar este grito como quisermos, mas se não se lhe vier juntar o entendimento para utilizar essa sonoridade intencionalmente, não vejo como possa aparecer uma linguagem humana, arbitrária, de acordo com a lei natural precedente. As crianças pronunciam sons relativos a impressões, como os animais; mas não é verdade que a linguagem que aprendem dos adultos é outra, totalmente diferente?

O Abade Condillac* faz parte do número desses filósofos. Ou ele pressupõe, antes da primeira página do seu livro, que a totalidade da linguagem já está inventada, ou então acabo por encontrar em cada página coisas que se não conseguem enquadrar na ordem duma linguagem em formação. Coloca como base da sua hipótese «duas crianças num deserto, antes de conhecerem o uso de qualquer sinal». Tudo isto para quê? «Duas crianças» que, se não morrem, hão-de ter que se transformar em animais; «num deserto», onde aumenta a dificuldade de sobrevivência e de descoberta; «antes do uso de qualquer sinal natural e de qualquer conhecimento dos mesmos», coisa que não acontece com nenhuma criança poucas semanas depois do

---

* *Essai sur l'origine des conoissances humaines*, vol. II [33].

nascimento. Pergunto eu: para que é preciso colocar dados tão pouco naturais e tão contraditórios na base duma hipótese que deve investigar o decurso natural dos conhecimentos humanos? O autor talvez o saiba, mas autorizo-me a notar que sobre eles se não constrói nenhuma explicação da origem da linguagem. As duas crianças chegam ao pé uma da outra sem conhecimento de qualquer sinal e, veja-se isto, no primeiro momento (§ 2) já estão em convívio mútuo; e, contudo, só por intermédio desse mesmo convívio é que vão começar a aprender «a associar os pensamentos com os gritos da impressão que são os sinais naturais dos pensamentos.» Aprender pelo convívio os sinais naturais da impressão? Aprender quais os pensamentos que lhes devem ser associados e, contudo, logo no primeiro momento em que estão juntos, antes do conhecimento daquilo que o mais estúpido dos animais já sabe, manter convívio e poder aprender que pensamentos se devem associar a determinados sinais? Não entendo nada disto. «Pela repetição de circunstâncias idênticas (§ 3) habituam-se a associar pensamentos com os sons das impressões e com os diversos sinais do corpo. E assim se começa a exercitar a sua memória. Começam a ter domínio sobre a imaginação e... estão já em condições de fazer agora com a reflexão aquilo que antes só faziam com o instinto» (e que, como acabámos de ver, não sabiam fazer antes do convívio mútuo). Continuo a não entender nada disto. «O uso destes sinais alarga as operações da alma (§ 4) e estas aperfeiçoam os sinais; foi, pois, o grito das impressões (§ 5) que desenvolveu as forças da alma; foi o grito das impressões que lhes deu o hábito de associar ideias a sinais arbitrários (§ 6): o grito das impressões que lhes serviu de padrão para a construção duma nova linguagem, para a articulação de novos sons e para que se habituassem a designar as coisas com nomes...»

Repito todas estas repetições e continuo a não entender nada. Por fim, depois de ter organizado a prosódia, a declamação, a música, a dança e a poesia das línguas antigas com base nesta origem infantil da linguagem e de, pelo meio, ir fazendo algumas justas considerações que, contudo, nada contribuem para o nosso objectivo, o autor retoma o fio da argumentação: «Para compreender (§ 80) como os homens chegaram a concordar sobre o sentido das primeiras palavras que quiseram usar basta notar que as pronunciavam em circunstâncias em que cada um estava obrigado a associá-las às mesmas ideias.» Ou seja, resumindo, as palavras surgiram porque já havia palavras antes de haver palavras: parece-me que não vale a pena continuar a seguir o fio desta explicação porque... não conduz a lado nenhum.

É sabido que Condillac, com a vacuidade desta sua explicação do aparecimento da linguagem, deu oportunidade a que Rousseau* reactivasse a questão, muito à maneira do nosso século, ou seja, pondo-a em dúvida. Para duvidar da explicação de Condillac não era propriamente necessário um Rousseau. Mas, apenas por isso, negar de pronto toda a possibilidade da descoberta humana da linguagem já tem qualquer coisa dos ímpetos ou saltos, como se queira chamar, típicos de Rousseau. Como Condillac explicou mal o assunto, seguir-se-á que seja impossível explicá-lo? Como dos sons da impressão não pode decorrer uma linguagem humana, seguir-se-á que não tenha podido decorrer doutra coisa?

O próprio plano de Rousseau** mostra que, de facto, é apenas esta falácia dissimulada que o induz em erro: «Se, apesar de tudo, a linguagem devesse ter sido inventada por meios humanos, como teria que ser in-

---

* *Sur l'inégalité parmi les hommes*, Parte I [34].

** Ibidem [35].

ventada? [36]» Tal como o seu precursor, Rousseau começa pelo grito da natureza do qual decorreria a linguagem humana. Não vejo como é que alguma vez podia ter tido aí a sua origem e admiro-me de que a inteligência de um Rousseau, por um momento, a tenha podido ir procurar aí.

Não tenho à mão o pequeno escrito de Maupertuis [37], mas se posso confiar nos extractos que dele fez um homem* cuja probidade e exactidão não são as menores qualidades, também ele não separou suficientemente a origem da linguagem desses sons animais, trilhando portanto o mesmo caminho dos autores precedentes.

Para terminar, Diodoro e Vitrúvio [38], que acreditaram na origem humana da linguagem mas a não demonstraram, viciaram abertamente a questão porque começaram por pôr os homens a vagabundear pelas florestas como os animais, aos gritos, e depois — sabe Deus como e para quê — dão-lhes a possibilidade de inventar a linguagem.

Ora, como a maior parte dos defensores da origem humana da linguagem discute a partir duma base tão insegura, mas, por outro lado, atacando a posição contrária, por exemplo, a de Süßmilch, com tantas razões, a Academia quis ver resolvida esta questão que, de facto, permanece inteiramente por responder e sobre a qual até alguns dos seus membros entraram em divergência [39]. E como este tema imenso promete um tão variado alargamento de horizontes na Psicologia, na ordenação natural do género humano, na Filosofia das línguas [40] e na reflexão sobre todos os conhecimentos a que chegamos por intermédio da língua, quem não gostaria de escrever um ensaio sobre ele?

E, se os homens são, do nosso ponto de vista, as únicas criaturas de linguagem que se conhecem, se se

---

* Süßmilch, *Prova do carácter divino* etc., apêndice 3, p. 110.

distinguem dos animais precisamente pela linguagem, que ponto mais seguro para iniciar a investigação senão o das observações relativas à diferença entre os animais e os homens? Condillac e Rousseau tinham que se enganar sobre a origem da linguagem já que se enganaram abertamente e em vários aspectos sobre essa diferença: o primeiro* transformou os animais em homens e o segundo** os homens em animais. Preciso, pois, de recuar bastante.

Não há dúvida de que *o homem está muito aquém dos animais quanto à força e à segurança do instinto; nada possui das capacidades ou aptidões inatas de que falamos a propósito de tantas epécies animais.* Acontece apenas que, tal como a explicação destas habilidades instintivas tem escapado à maior parte dos filósofos — e ainda recentemente escapava a um dos filósofos alemães mais profundos*** —, também ainda não foi possível esclarecer a verdadeira causa da ausência dessas aptidões na natureza humana. Parece-me que o que tem faltado é um ponto de vista director, a partir do qual se possam estabelecer, quando não explicações completas, pelo menos observações sobre a natureza dos animais, que, como espero vir a mostrar mais adiante, hão-de poder iluminar muito a teoria da alma humana. Tal ponto de vista é o da *esfera dos animais.*

Todo o animal tem o seu círculo, ao qual pertence desde o nascimento, dentro do qual permanece toda a vida e morre. Ora, é notável que *quanto mais agudos são os sentidos dos animais, quanto mais fortes e seguras as aptidões instintivas, quanto mais espantosos os seus produtos, mais pequeno é o respectivo círculo e mais específico esse produto.* Procurei seguir esta re-

---

* *Traité sur les animaux,* Amsterdão 1755.

** *Sur l'origine de l'inégalité* etc.

*** Reimarus, *Sobre as aptidões instintivas dos animais;* vd. as observações das *Cartas relativas à literatura moderna,* etc. [41].

lação e observei sempre uma espantosa proporção inversa entre a menor extensão dos movimentos, dos elementos, da alimentação, da conservação, do acasalamento, da aprendizagem, dos laços sociais, e as tendências e habilidades instintivas. Na colmeia, a abelha constrói os favos com aquela sabedoria que Egeria não conseguiu ensinar a Numa[42]; mas, fora deles, fora da tarefa definida que aí executa, a abelha não é nada. A aranha tece com tanta arte como Minerva; mas, ao mesmo tempo, toda a sua arte fica entretecida nesse estreito espaço que é o seu: é esse o seu mundo! Qualquer insecto é maravilhoso e, no entanto, como é estreito o círculo da sua acção!

Inversamente, *quanto mais forem as actividades e mais complexa for a definição dum animal, quanto mais dispersa por diferentes objectos estiver a sua atenção, quanto mais variado for o seu modo de vida*, numa palavra, *quanto maior e mais diversificada for a esfera dum animal, mais se observará a repartição e o enfraquecimento da sua organização sensorial*[43]. Não posso dispor-me aqui à tarefa de fundamentar com exemplos esta importante relação que atravessa toda a cadeia dos seres vivos; deixo essa comprovação a cada um ou remeto-a para uma outra oportunidade e avanço uma conclusão:

Segundo toda a probabilidade e analogia, os instintos e as capacidades dos animais são sempre susceptíveis de ser explicados a partir das suas faculdades de representação, não sendo legítimo que se aceitem determinações cegas, como fez o próprio Reimarus, já que são a ruína de toda a Filosofia. Se se trata de sentidos extremamente agudos que permanecem encerrados num pequeno círculo e dirigidos sempre para uma mesma coisa, de tal modo que o resto do mundo para eles não existe, imagine-se como deverão ser penetrantes! Se as forças da representação estão fechadas num

pequeno círculo e dotadas duma sensibilidade análoga, como deverão ser eficazes! E se, por último, os sentidos e as representações se encontram dirigidos para *um* ponto, que coisa poderá daí resultar senão instinto? É aí que as modalidades e os graus da impressão animal, as capacidades e as habilidades dos animais encontram a sua explicação.

Posso, pois, admitir o seguinte princípio: *a sensibilidade, as capacidades e as aptidões dos animais aumentam em força e intensidade na proporção inversa da amplitude e diversificação do seu círculo de actividade.*

Mas, acontece que *o homem não tem uma esfera assim, uniforme e estreita,* em que só houvesse uma única ocupação a aguardá-lo. À sua volta há um mundo de tarefas e de determinações.

Os sentidos e a organização do homem não estão aperfeiçoados numa direcção específica. O homem tem sentidos para tudo, o que faz com que sejam fracos e embotados em relação a cada coisa específica.

As forças da alma humana dispersam-se pelo mundo todo. Não há aqui direccionamento das representações para uma coisa única; consequentemente não há aptidões nem capacidades instintivas e não há — factor que mais nos importa — linguagem animal.

Tirando aquela sonoridade dos mecanismos sensíveis de que já falámos, aquilo que nalgumas espécies se designa por *linguagem animal* que outra coisa é senão um resultado destas observações que tenho vindo a alinhar? *Um acordo obscuro, de natureza sensível, entre membros duma espécie animal, sobre a sua vocação no círculo da respectiva actividade.*

Assim, quanto mais pequena for a esfera dos animais, menos necessidade terão de linguagem. Quanto mais agudos forem os sentidos, quanto mais as representações estiverem dirigidas para uma única coisa,

quanto mais prementes forem os instintos, mais concentrado será o acordo dos eventuais sons, sinais ou expressões. É o mecanismo vivo, o instinto absoluto, que fala e que percebe. E, para poder ser percebido, tem que falar muito pouco!

Os animais cujo domínio de acção é muito reduzido são mesmo surdos. Face ao seu mundo são inteiramente tacto, olfacto ou visão: imagem uniforme, carácter uniforme, tarefa uniforme. Têm, pois, uma linguagem muito reduzida ou mesmo nenhuma.

Quanto maior o círculo de um animal, quanto mais diferenciados os sentidos... Para quê repetir-me? *Com o homem este cenário altera-se completamente.* De que serve, para o seu círculo de actividade, mesmo na mais miserável das situações, a linguagem do animal mais falador, do animal capaz de produzir as sonoridades mais diversificadas? De que serve, para os seus desejos dispersos, para a sua atenção dividida, para os seus sentidos titubeantes e embotados, a linguagem obscura que é a de todos os animais? Para o homem, essa linguagem não é nem suficientemente rica, nem distinta; não é satisfatória nem quanto aos objectos, nem para os órgãos humanos; portanto não é, de modo algum, a linguagem *deste ser*. Porque, se não quisermos brincar com as palavras, a linguagem própria duma criatura que outra coisa há-de ser senão precisamente aquela que está adaptada à esfera de necessidades e de tarefas desse animal, à sua organização dos sentidos, ao direccionamento das suas representações e à força dos seus desejos? E qual é a linguagem animal que o está para o homem?

Mas a pergunta não é necessária. Porque, tirando aquela linguagem mecânica de que atrás falámos, *que linguagem há no homem que seja instintiva como a que possui cada espécie animal, segundo a respectiva*

esfera e dentro dela? A resposta é breve: *nenhuma!* E, no entanto, esta breve resposta é decisiva.

Como vimos, a linguagem de qualquer animal é uma expressão de representações sensoriais que, de tão fortes, se tornam instintos; assim, no animal, a linguagem, os sentidos, as representações e os instintos são *inatos*, são-lhe *imediatamente naturais*. Na abelha, o zumbido e a sucção identificam-se, o canto e a nidificação das aves também; mas, em termos dessa imediaticidade natural, o homem fala como? Não fala, tal como nada ou quase nada faz apenas por instinto, como se fosse um animal. O recém-nascido, se exceptuarmos o grito mecânico das impressões, é mudo; não exprime nem representações, nem instintos por intermédio de sonoridades, ao contrário do que cada animal faz a seu modo. Colocado entre animais, ele é o mais desprotegido dos filhos da natureza. Nu e desprotegido, fraco e necessitado, tímido e desarmado e, cúmulo da sua miséria, destituído de tudo o que pudesse guiar-lhe a vida. Nascido com uma sensibilidade tão dispersa e enfraquecida, com capacidades tão indefinidas e adormecidas, com instintos tão repartidos e imprecisos, abertamente exposto a mil necessidades e destinado a um círculo de actividades vastíssimo... E tão desarmado, tão abandonado que nem sequer lhe foi dada uma linguagem com que possa exprimir as suas carências... Não! Uma tal contradição não pode ser património da natureza. Em vez dos instintos, há por certo outras forças escondidas, adormecidas neste ser! Mudo à nascença, mas...

CAPÍTULO II

Contudo, não procedo a qualquer salto. Não dou ao homem, de imediato, novas forças, nem uma capacidade de criação da linguagem que se pareça com uma *qualitas occulta* arbitrária. Limito-me a continuar a procurar dentro das lacunas e carências já apontadas.

Ora, lacunas e carências não podem constituir o carácter do género humano, caso contrário a natureza, que para qualquer insecto foi mãe estremosa, teria sido para o homem a mais cruel das madrastras. Deu ao insecto aquilo que lhe fazia falta e na quantidade em que ele precisava: sentidos para as representações e representações convertidas em instintos, órgãos para a linguagem em proporção necessária e órgãos para entender essa linguagem. E no homem tudo aparece na maior das desproporções: os sentidos e as necessidades, as forças e o círculo de actividades que o espera, os órgãos e a linguagem. É, pois, evidente que nos falta um qualquer elo de ligação que nos permita unificar estes membros da relação que tão afastados nos surgem.

Se o encontrarmos, essa *compensação* tornar-se-ia, por analogia com o que se passa na natureza, *a especificidade, o carácter do género humano*; a razão e a

justiça obrigar-nos-iam a valorizar esse achado como deve ser, isto é, como um dom da natureza, tão essencial no homem como o instinto o é nos animais.

Se encontrarmos, precisamente *nesse carácter, a causa daquelas carências, e precisamente no centro dessas carências*, no vazio deixado pela enorme privação de aptidões instintivas de que falámos, *o gérmen da substituição*, toda esta adequação se tornaria uma prova genética[44] de que aqui mesmo residiria o verdadeiro direccionamento da humanidade e de que *o género humano não se eleva acima dos animais em termos de mais ou menos mas sim em termos de modalidade.*

E atingiremos completamente o nosso objectivo se chegarmos ao ponto de encontrar nesta descoberta de um novo carácter da humanidade *o fundamento genético necessário para a formação duma linguagem própria para este novo tipo de criatura*, tal como encontrámos nos instintos dos animais o fundamento imediato da linguagem de cada espécie. Neste caso, *a linguagem seria tão essencial no homem como... o facto de ser homem.* Veja-se que, para este desenvolvimento, não parto de forças arbitrárias nem sociais[45], mas sim da economia geral dos animais.

Segue-se, portanto, que os sentidos do homem — ficando embora, quanto à sua acuidade, e quando dirigidos para uma pequena porção de território ou para o trabalho e para o prazer relativos a uma estreita faixa do mundo, muito aquém dos do animal que aí vive — obtêm por isso mesmo *o privilégio da liberdade.* Precisamente porque não estão dirigidos para um ponto único, são os sentidos mais gerais do mundo.

As forças de representação do homem, não se confinam à construção de um favo ou de uma teia e ficando, portanto, aquém da habilidade inata dos animais dessas esferas, obtêm por isso mesmo um horizonte

mais vasto. O homem não tem uma tarefa única face à qual a sua acção tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para se ocupar de muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre. Nele, os pensamentos não são obra imediata da natureza mas, exactamente por isso, podem ser obra dele mesmo.

Se é verdade que com isto se perde necessariamente o instinto, que é consequência duma certa organização dos sentidos e dum dado domínio das representações e não duma determinação cega, não é menos verdade que assim o homem obtém *maior claridade.* Como não se vira cegamente para um único ponto, nem aí permanece incapaz de ver tudo o resto, torna-se livre e pode procurar uma esfera em que se veja reflectido, pode reflectir-se em si próprio[46]. Não sendo já um mecanismo infalível nas mãos da natureza, o homem torna-se meta e finalidade da sua própria elaboração.

Chame-se a esta disposição global das forças do homem o que se quiser, *entendimento, razão, consciência*, etc. Se se não tomarem estas designações por forças separadas ou por meros acréscimos de grau em relação às forças animais, pouco importa o nome. É o *arranjo global de todas as forças humanas, é a economia da natureza sensível e cognitiva, cognitiva e volitiva do homem. Ou mais ainda: é a simples força positiva do pensamento* que, ligada a uma *organização definida do corpo*, recebe no homem o nome de *razão*, do mesmo modo que nos animais se torna *habilidade instintiva*, e que no homem é *liberdade*, enquanto nos animais se converte em *instinto.* A diferença *não é de grau nem se resume a um suplemento das forças*, antes reside *num direccionamento e desdobramento totalmente diferentes de todas as forças.* Quer se seja idealista ou materialista, leibnizeano ou lockeano, quer se

esteja com Search ou com Knowall*, o acordo sobre as palavras mandaria que, em conformidade com o que ficou dito, se reconhecesse *um carácter próprio da humanidade* que reside aqui e não noutra coisa qualquer.

Todos os que levantaram dificuldades contra esta tese foram enganados por falsas ideias e por conceitos não sistematizados. Imaginou-se a razão humana como uma força nova, completamente separada, existindo na alma; seria para o homem um suplemento face aos animais e, portanto, tal como o quarto degrau de uma escada, só poderia ser observada depois dos três anteriores. Por maiores que sejam os filósofos que o digam, trata-se, como é evidente, dum contra-senso filosófico. As forças da nossa alma e das almas dos animais são apenas abstracções metafísicas, meros efeitos! Dividem-se porque o nosso pobre espírito as não consegue encarar duma só vez; aparecem em diferentes capítulos, não porque na natureza a sua acção seja assim, à maneira de capítulos, mas porque um aprendiz talvez as consiga acompanhar melhor desta maneira. Que tenhamos colocado algumas das funções da alma debaixo de certas designações principais, por exemplo, atenção, inteligência, fantasia, razão, não significa que sejam possíveis acções do espírito em que participe apenas a atenção ou a razão, mas tão somente que nessas acções descobrimos melhor o que se reporta às abstracções a que chamamos atenção ou razão, o que se poderia exemplificar com a acção de comparar ideias, por oposição à de as distinguir. Mas a alma, essa, age sempre globalmente, indivisa. Se um homem alguma vez fosse capaz de uma acção em que pensasse exclusivamente como um animal, então já

---

* Distinção popularizada por uma recente obra metafísica: *Light of nature pursued*, Londres 68 [47].

nada teria de humano, nem seria capaz de nenhuma acção humana. Se, por um momento, estivesse privado de razão, não vejo como alguma vez poderia pensar racionalmente, porque toda a sua alma, toda a disposição da sua natureza, tinha sido modificada.

Usando conceitos mais rigorosos, a racionalidade do homem, o carácter do género humano, é algo de diferente, a saber, *a determinação global da sua força para o pensamento na correlação que mantém com a sensibilidade e com as disposições humanas*[48]. E daqui, chamando em nosso auxílio o conjunto das analogias precedentes, não pode resultar senão o seguinte:

Se o homem tivesse instintos animais, não poderia ter o que nele agora designamos por razão, precisamente porque tais instintos conduziriam as forças humanas de modo obscuro para um único ponto, de tal forma que nunca se formaria a esfera da consciência e a respectiva liberdade.

Se o homem tivesse os instintos dos animais, não poderia possuir razão: porque precisamente a forte excitabilidade dos sentidos e o poder avassalador das representações daí decorrentes provocariam a asfixia da frieza que compete à reflexão.

Mas, inversamente, e de acordo com estas mesmas leis que regulam a economia natural das relações em jogo, era necessário que, uma vez desaparecida a sensibilidade animal e o confinamento a um só ponto, sobreviesse uma outra criatura cuja força positiva se exprimisse com maior clareza, num espaço alargado e de acordo com uma organização mais subtil, um ser que já não se limitasse a conhecer, a querer e a agir em independência e liberdade, mas que também soubesse que conhecia, queria e agia. Esta criatura é o homem e a esta disposição global da sua natureza vamos chamar *reflexão*[49], para evitar confusões com as faculdades isoladas da razão ou outras. De acordo ainda com

as mesmas leis, e porque palavras como sensibilidade e instinto ou fantasia e razão apenas se referem a determinações duma única força, de tal modo que estas oposições se anulam, segue-se que, se o homem *não podia ser um animal instintivo*, então, devido à força positiva da sua alma e à liberdade de acção dessa força, tinha que ser *uma criatura dotada de reflexão.*

Se fizer ainda mais alguns passos nesta cadeia de raciocínio, consigo, antes ainda das posteriores aplicações, um avanço que muito encurta o caminho. Se de facto a razão não é uma força isolada, agindo sozinha, mas sim um direccionamento específico de todas as forças próprias do género humano, *então o homem tem que a possuir logo no primeiro momento, precisamente porque é homem.* A reflexão tem que mostrar-se logo no primeiro pensamento da criança, tal como no insecto se vê desde o princípio que é insecto. Ora, foram vários os autores que não conseguiram compreender tal coisa e é por isso que a matéria sobre a qual escrevo está pejada das mais toscas e detestáveis objecções. Mas, se não conseguiram compreender, foi porque não entenderam. Será que pensar racionalmente significa pensar com uma razão educada? Será que dizer que a criança pensa com a reflexão significa que raciocina como um sofista do alto da sua cátedra ou como um estadista no seu gabinete? Feliz, três vezes feliz, por nada saber ainda desse estiolante deserto de subtis arrazoados. Mas não se vê logo que essa objecção não vem negar nada de positivo no respeitante a uma dada força da alma, dirigindo-se somente contra a utilização mais ou menos desenvolvida das forças da alma? E quem seria o idiota capaz de supor que o homem, no primeiro momento da vida, pudesse pensar da mesma maneira que o faz depois de um exercício de vários anos? Seria o mesmo que negar o crescimento das forças da alma e, com isso, declarar simul-

taneamente a nossa menoridade mental. Ora se, à face da terra, crescimento não pode significar outra coisa senão uma utilização cada vez mais fácil, mais forte e mais variada, não será, pois, necessário que exista já o objecto dessa utilização? Não terá que existir já em embrião aquilo que depois deve crescer? Não é verdade que na semente já está contida a árvore toda? Se a criança não tem garras nem juba de leão como um grifo, também não pensa nem como os grifos, nem como os leões; mas se pensa em termos humanos, então a *reflexão*, isto é, a modelação de todas as suas forças sobre este direccionamento principal, constitui o seu destino, no primeiro momento, como no último. A expressão da razão está já tão activa na sensibilidade da criança quanto é certo que o Omnisciente, que criou esta alma, vê no primeiro momento da sua existência toda a teia de acções da respectiva vida, tal como um geómetra descobre a relação geral duma progressão a partir de *um* membro dessa progressão.

«Mas, assim, a dita razão seria, não tanto uma verdadeira força, mas sobretudo uma capacidade de razão (*réflexion en puissance*[50])!» Esta restrição não diz nada. Uma mera capacidade, destituída de conteúdo, limitando-se a ser capacidade, mas que também não chega a ser uma força se não encontra um obstáculo, é uma designação tão oca como aquela que fala das formas plásticas que conferem forma sem serem em si mesmas formas[51]. Se, juntamente com a capacidade, nada houver de positivo que aponte num dado sentido, então não há coisa nenhuma e a palavra «capacidade» é mera abstracção escolástica. O moderno filósofo francês* que tanto brilho deu a este falso conceito de *réflexion en puissance* limitou-se, como veremos, a puxar o lustro a uma bexiga de ar que du-

---

* Rousseau sobre a desigualdade, etc. [52].

rante algum tempo vai manipulando diante de si, mas que inesperadamente acaba por lhe rebentar nas mãos a meio do caminho. Ora, se nada houvesse na capacidade, como chegaria a haver alguma coisa na alma? Se, no estado inicial, não houvesse na alma nenhuma presença da razão, como poderiam efectivar-se os milhões de estados que se vão seguir? É uma fraude verbal dizer que a utilização pode transformar uma capacidade numa força, transformar uma mera possibilidade numa realidade; se uma força não existe já, então não se pode utilizá-la e aplicá-la. E ainda, para terminar: o que é isto duma capacidade racional e duma força racional separadas na alma? A primeira é tão incompreensível como a segunda. Coloque-se o homem — mas o homem sendo o ser[53] que de facto é, com o grau de sensibilidade e de organização que de facto tem — no universo: de todos os lados, por intermédio de todos os sentidos, o universo flui para ele nas impressões. Por intermédio de sentidos humanos? De um modo humano? Então, comparado com os animais, será que este ser pensante é menos afectado? Tem espaço para exprimir mais livremente a sua força e esta relação chama-se racionalidade; onde está nisto a tal mera capacidade? E onde a força racional isolada? É a força positiva, única, da alma que actua segundo o princípio definido: mais sensibilidade, logo menos razão; mais racionalidade, logo menos vivacidade das impressões; maior luminosidade, logo menor obscuridade. Tudo isto parece óbvio! Mas, o estado mais sensível do homem era já um estado humano e, portanto, nele agia já a reflexão, apenas num grau menos notável; do mesmo modo que, nos animais, o menos sensível dos estados é ainda um estado animal e, portanto, por maior clareza que haja nos seus pensamentos, nunca está em acção a reflexão própria dum conceito humano. O resto é brincadeira de palavras!

Lamento ter perdido tanto tempo só para definir e ordenar alguns conceitos simples. Mas era preciso porque, modernamente, toda esta parte da Psicologia tem sofrido uma lastimável devastação: os filósofos franceses misturaram tudo o que diz respeito a algumas curiosidades aparentes das naturezas animal e humana e os filósofos alemães preocupam-se com a ordenação da maior parte dos conceitos deste tipo em benefício do seu sistema pessoal e de acordo com o seu ponto de vista, em vez de os organizar de tal modo que se evitassem confusões do ponto de vista do pensamento vulgar. Mas também não fiz nenhum desvio ao proceder a esta arrumação dos conceitos; pelo contrário, estamos prestes a chegar à nossa meta. Ou seja:

Colocado no estado de reflexão que lhe é próprio, logo que essa reflexão[54] *começou a agir livremente, o homem inventou a linguagem.* Pois, reflexão o que é? E linguagem?

A reflexão é caracteristicamente específica do homem, faz parte da essência da espécie humana. Ora, a linguagem e a invenção da linguagem pelo próprio homem também o são.

Assim, a invenção da linguagem é para o homem tão natural como o facto de ser homem! Tratemos, pois, de desenvolver os dois conceitos: reflexão e linguagem.

O homem evidencia reflexão quando a sua força espiritual se exerce tão livremente que, no oceano de impressões que a assalta por intermédio de todos os sentidos, ela consegue, por assim dizer, isolar, suspender uma onda, dirigir para ela a sua atenção, e ter consciência do exercício dessa atenção. Evidencia reflexão quando, emergindo do nebuloso sonho das imagens que lhe perpassam nos sentidos, é capaz de se concentrar num determinado momento da vigília, de se demorar voluntariamente *numa* determinada ima-

gem, de a observar clara e calmamente, quando é capaz de distinguir características[55] que lhe digam que é este o objecto e não outro. Ou seja, o homem evidencia reflexão, não quando se limita a conhecer com vivacidade ou clareza todas as propriedades, mas quando consegue *reconhecer*[56] para si uma ou mais propriedades como diferenciadoras. O primeiro acto de um tal reconhecimento* fornece já um conceito distinto; é o primeiro juízo do espírito.

E como aconteceu um tal reconhecimento? Por intermédio duma característica que o homem precisou de isolar e que, na sua qualidade de característica para a consciência, nele se depositou claramente. Muito bem! Para ele o nosso brado de euréca! Esta *primeira característica da consciência era já palavra da alma! Com ela estava descoberta a linguagem humana!*

Suponhamos que perante os olhos do homem passa a imagem duma ovelha[58]. Perante ele, ou seja, como perante nenhum outro animal. Sem comparação com o lobo esfaimado que fareja a presa, nem com o leão desejoso de sangue, pois esses farejam e saboreiam já em espírito: a sensibilidade domina-os, o instinto canaliza-os! Sem comparação com o carneiro que a deseja e que nela vê apenas o objecto do seu prazer, também ele dominado pela sensibilidade e constrangido pelo instinto. Sem comparação ainda com qualquer outro animal indiferente à ovelha que a deixará passar numa semiobscuridade porque o seu instinto o faz virar-se para qualquer outra coisa. Mas com o homem é diferente! Mal chegue à necessidade de conhecer a ovelha, não há instinto que o perturbe,

---

* Um dos mais belos ensaios (e tão raramente eles aparecem) de explicação da metafísica da alma, e que elucida a essência da apercepção com base nas experiências físicas, é o que está contido na recolha da Academia de Berlim de 1764 [57].

não há sentido que o atraia demasiado para ela ou que dela o desvie: ela está ali, manifestando-se inteiramente aos sentidos humanos. Branca, suave, lanosa... A alma humana vê, toca, reflecte, procura uma característica... e a ovelha solta um balido. Está descoberta a característica. O sentido interior age. Este balido que impressionou a alma mais marcadamente, que se desprendeu de todas as outras propriedades dadas pelo olhar e pelo tacto, que sobressaiu para a penetrar mais profundamente, vai permanecer nela. A ovelha volta! Branca, suave, lanosa — a alma humana vê, toca, reflecte, procura a característica — e a ovelha solta um balido. A alma reconhece-a! «Ah! tu és aquela que bale!»,eis o que sente interiormente. Acaba de conhecer a ovelha em termos humanos porque a conheceu e nomeou distintamente, ou seja, mediante uma característica. Poderia tê-lo feito de um modo mais obscuro? Nesse caso a ovelha não teria chegado a ser percebida porque não teria havido sensibilidade ou instinto dirigido para ela que fosse capaz de, na alma humana, suprir a ausência de distinção por meio duma clareza viva. Poderia ter sido distintamente, mas de modo imediato, sem uma característica? Mas não há nenhuma criatura sensível que experimente externamente dessa maneira, já que há sempre outras sensações que a constrangem e, por assim dizer, a aniquilam; a diferença entre duas coisas tem sempre que ser conhecida por meio duma terceira. Portanto, por intermédio duma característica? E o que era essa característica senão uma *palavra interior*[59]? O *som* do balido percebido por uma alma humana como sinal identificador da ovelha transformou-se, por força da consciência aí presente, no *nome* da ovelha e isto ainda que a boca do homem nunca tivesse tentado balbuciar esse nome. Ele conhecia a ovelha pelo balido: um sinal assimilado[60], perante o qual

a alma tomava consciência distinta duma dada ideia. E o que é isto senão uma palavra? E o que é a linguagem humana no seu todo senão uma reunião de palavras deste tipo? Portanto, mesmo que o homem nunca tivesse chegado a transmitir essa ideia a uma outra criatura, ainda que nunca tivesse chegado a querer ou a poder reproduzir com os lábios este balido que é já característica para a consciência, a verdade é que a sua alma, no íntimo, balira, pois que tinha escolhido este som para sinal da recordação[61], e este balir era restituição, pois que neste sinal ele reconhecia a ovelha. *Estava inventada a linguagem! Inventada naturalmente e nos termos da necessidade humana, tal como no homem é natural e necessário o facto de ser homem!*

A maior parte daqueles que escreveram sobre a origem da linguagem não a procuraram no único ponto onde essa origem poderia ser encontrada. Daí que muitos tenham feito pairar inúmeras dúvidas obscuras sobre a possibilidade de a encontrar algures dentro da alma humana. Procuraram-na na melhor articulação dos órgãos da fala, como se um orangotango[62], dispondo de instrumentos desse tipo, tivesse podido inventar a linguagem. Procuraram-na nos gritos da paixão[63], como se não possuíssem todos os animais sons desses e como se um animal qualquer tivesse podido descobrir a linguagem a partir deles. Supôs-se um princípio de imitação da natureza e dos sons naturais, como se uma tal inclinação cega permitisse pensar alguma coisa e como se o macaco, que tem essa inclinação, ou o melro, que tão bem macaqueia os sons, pudessem ter inventado a linguagem. Mas a maior parte supôs uma convenção, um contrato, e contra essa proposta foi Rousseau quem mais alto fez ouvir a sua voz; «um contrato natural relativo à linguagem», haverá enunciado mais obscuro e retorcido? Esta varie-

dade de insuportáveis falsidades sobre a origem humana da linguagem acabou por tornar quase geral a opinião contrária; espero que não continue a sê-lo. Não há aqui organização da boca que possa ser responsável pela constituição da linguagem; porque, ainda que permanecesse mudo toda a vida, era homem, tinha consciência e a linguagem residia-lhe, portanto, na alma! Não há aqui grito da impressão; porque não foi uma máquina dotada de respiração que inventou a linguagem, mas sim uma criatura consciente. Não há na alma nenhum princípio imitativo; a eventual imitação da natureza é apenas um meio para um fim que aqui tem que ser explicado. E menos ainda haverá aqui entendimentos mútuos, convenções arbitrárias e sociais; o selvagem, o solitário[64] na floresta teria tido que inventar a linguagem para si mesmo, ainda que nunca a tivesse levado à fala. Era pois entendimento da alma consigo própria, entendimento necessário, tal como no homem é necessário o facto de ser homem. Se a outros pareceu incompreensível o modo pelo qual a alma humana pôde chegar a inventar a linguagem, a mim parece-me incompreensível que a alma humana tivesse podido chegar a ser aquilo que é sem, por isso mesmo, ter precisado de inventar a linguagem, e isto ainda independentemente de haver boca e sociedade.

As objecções dos adversários são o que melhor clarifica os diferentes aspectos destas hipóteses sobre a origem da linguagem. O mais completo e o mais radical defensor da origem divina*, precisamente porque passou para lá da superficialidade em que permanecem os outros, tornou-se quase um defensor da verdadeira origem humana da linguagem. Parou imediatamente antes da prova, mas a sua objecção, se for explicada com um pouco mais de rigor, torna-se objec-

* Süßmilch, obra citada, cap. 2.

ção contra si própria e prova do contrário daquilo que afirma, ou seja, prova da possibilidade humana da linguagem. Pretende ele ter demonstrado «que o uso da linguagem é necessário para o uso da razão»! Se o tivesse, então não sei o que faltaria para que estivesse também demonstrado «que, como o uso da razão é natural ao homem, o uso da linguagem é-lhe também necessariamente natural»! Infelizmente não forneceu prova da sua afirmação. Limitou-se a exercer os seus esforços no sentido de provar que acções tão subtis, tão complexas como a atenção, a reflexão, a abstracção, etc, *não podem acontecer convenientemente* sem sinais nos quais a alma se apoie; ora esta *não conveniência*, esta *dificuldade* ou *improbabilidade* não esgotam coisa nenhuma. Se, com as nossas reduzidas forças de abstracção[65], são poucas as operações desse tipo que podemos fazer sem sinais sensíveis, há outros seres que podem pensar mais coisas que nós sem tais sinais; pelo menos não decorre daí ainda a possibilidade duma abstracção *em si*, sem sinal sensível. Ora, indiquei já que o uso da razão não é apenas questão de conveniência e que não é possível o mínimo uso da razão, o mais elementar acto de conhecimento distinto, o mais simples juízo da reflexão humana, sem a presença duma característica; a diferença entre duas coisas dá-se sempre a conhecer por intermédio duma terceira. É precisamente este terceiro factor, esta característica, que nisso se torna sinal verbal interior[66]: sendo assim, a linguagem decorre com toda a naturalidade do primeiro acto da razão. O senhor Süßmilch pretende provar* que *as mais elevadas* aplicações da razão não poderiam ter lugar sem a linguagem e, para tanto, introduz as palavras de Wolff[67] que neste caso, contu-

* Id., p. 52.

do, também se limita a falar de probabilidades. O caso, aliás, em nada contribui para o problema; porque as mais elevadas aplicações da razão, tal como ocorrem nas ciências especulativas, não foram necessárias ao lançamento da primeira pedra da edificação das línguas. Mas, quanto a essa afirmação facilmente comprovável, o senhor Süßmilch limitou-se a expô-la; pelo meu lado, suponho ter chegado à demonstração de que logo a primeira, a mais elementar aplicação da razão, não poderia existir sem linguagem. Mas, quando o nosso autor conclui que nenhum homem pôde inventar a linguagem porque, segundo ele, da invenção da linguagem já faz parte o uso da razão, e a linguagem, por conseguinte, tinha que já estar presente antes de existir, aí faço parar o círculo vicioso e observo-o com rigor. Mas, eis que nos diz algo de muito diferente: *ratio et oratio*! Porque, se ao homem não é possível possuir razão sem linguagem, então é claro que a invenção da linguagem é tão natural no homem, tão antiga, tão originária, tão específica, como o uso da razão.

Chamei à tentativa de conclusão de Süßmilch um círculo vicioso porque posso fazê-lo girar contra ele, como ele o pode fazer girar contra mim: a coisa há-de continuar sempre às voltas. Sem linguagem o homem não possui razão e sem razão não tem linguagem. Sem linguagem e sem razão não é capaz de receber qualquer ensinamento divino, mas sem ensinamento divino não chega a ter razão e linguagem. Onde nos leva isto? Como pode o homem aprender uma língua[68] por via do ensino divino se não dispõe de razão? E é certo que não dispõe do mínimo uso da razão sem linguagem. Assim, teria que ter tido linguagem antes de a ter e de a poder ter? Ou teria que se ter tornado racional sem o mínimo uso da razão? Para ser capaz de aprender a primeira sílaba ensinada por Deus, como o pró-

prio Süßmilch admite, tinha que já ser homem, isto é, tinha que poder pensar distintamente; ora, na primeira ocorrência de um pensamento distinto já existia linguagem na alma humana; portanto, esta foi inventada pelo homem, pelos seus próprios meios e não por intermédio do ensino divino. Sei bem o que se tem presente, na maior parte dos casos, quando se fala desse ensino divino; pensa-se no ensino da língua tal como os pais o ministram aos filhos. Bastará tomar consciência de que não é, de todo em todo, o caso vertente. Os pais nunca ensinam a língua aos filhos sem que estes a inventem sempre por si próprios. Aqueles limitam-se a chamar a atenção destes para diferenças das coisas por meio de certos sinais verbais e, deste modo, não se substituem ao uso da razão pela criança, antes lhe facilitam esse uso e lho entregam com a linguagem. Se se quiser, com base noutros fundamentos, aceitar a ideia duma facilitação desse tipo por parte de Deus, nada se acrescenta no que toca ao nosso objectivo; porque, não só não fica dito que Deus *tenha inventado* a linguagem para a entregar aos homens, como se depreende que estes continuam a ter que a *encontrar* por acção das suas próprias forças, embora submetidos a uma ordem que os transcende. Para poder receber da boca de Deus a primeira palavra, enquanto verdadeira palavra, ou seja, enquanto sinal evocativo ao dispor da razão, seria já necessária a razão; e o homem, para *entender* essa palavra, enquanto verdadeira palavra, precisaria de ter empregue a mesma consciência que lhe teria sido necessária para ser ele próprio a inventá-la. Aliás, as armas do meu adversário viram-se contra si próprio: ele mesmo teria que possuir um efectivo uso da razão para aprender a linguagem de Deus; qualquer criança que aprende a linguagem, se não se limita a dizer palavras sem pensamentos como os papagaios, possui esse uso da razão. É caso para pergun-

tar se um aluno que aprendesse como um papagaio seria digno do Deus que lhe ministrasse esse ensino. E, se o homem tivesse aprendido sempre dessa maneira, onde teríamos ido buscar a nossa linguagem da razão?

Perdoar-me-ão a vaidade de pensar que, se o meu ilustre adversário fosse vivo, haveria de considerar que o seu argumento, um pouco mais desenvolvido, constituiria prova fortíssima contra si próprio e que no seu livro, sem o saber, coleccionou ele mesmo muito material para a refutação da sua tese. E já se não esconderia por detrás da afirmação duma «faculdade racional que ainda não chega a ser razão», porque, dêem-se-lhe as voltas que quisermos, duma tal afirmação só resultam contradições! Uma criatura racional sem o mínimo uso da razão, ou uma criatura que usa a razão sem... linguagem! Uma criatura sem razão a quem a razão pode ser ensinada, ou uma criatura capaz de ser ensinada mas que, contudo, não é dotada de razão! Um ser sem o mínimo uso da razão e, apesar disso,... humano! Um ser incapaz de usar a razão com base nas suas forças naturais e que, por outro lado, pode aprender, por via dum ensino sobrenatural, o uso natural dessa mesma razão! Uma linguagem humana que de todo em todo não é humana, já que se revela incapaz de surgir com base nas forças do homem! E, afinal, tão humana que, sem ela, nenhuma das forças especificamente humanas se consegue manifestar! Uma coisa sem a qual este ser não era homem, mas ao mesmo tempo um estado, porque já era homem, e sendo homem não tinha a dita coisa que não existia mas já existia antes de existir e que, portanto, tinha que se manifestar antes de se poder manifestar... E assim por diante! Todas estas contradições se tornam evidentes se a linguagem, a razão e o homem forem tomados naquilo que efectivamente são e se esse fantasma verbal que é a palavra «faculdade» (faculdade da linguagem,

faculdade da razão,faculdade de ser homem) for desmascarado na sua falta de sentido.

«E as crianças selvagens, vivendo com os ursos, chegam a ter linguagem? Mas não eram seres humanos?*» Ah, pois! *Primeiro* que tudo, seres humanos numa situação antinatural! Seres humanos num estado degenerado! Põe-se uma pedra em cima duma planta: não há-de crescer torta? E, apesar disso, não é verdade que continua a ser uma planta que cresce a direito? E será que essa força, que em condições normais a faz crescer a direito, não se manifestou precisamente no facto de ter contornado a pedra? Então, em *segundo* lugar, a própria possibilidade da degenerescência há-de evidenciar a presença da natureza humana. O homem pode degenerar precisamente por não ter instintos tão arrebatadores como os dos animais, por ser capaz de tantas coisas e de todas elas mais fracamente capaz... numa palavra, por ser homem! Ser-lhe-ia possível aprender a dar urros ou a caminhar de maneira tão semelhante à dos ursos se os seus órgãos e os seus membros não tivessem a ductilidade que o caracteriza? Poderia outro animal, um macaco ou um burro, levar tão longe a semelhança? Não será, então, caso para dizer que a natureza humana da criança actuou eficazmente para que ela se pudesse transformar em algo de tão pouco natural? E, em *terceiro* lugar, apesar de tudo, essa natureza permaneceu natureza humana. Ou será que a criança passou a urrar, a caminhar, a devorar e a cheirar as coisas *exactamente* como os ursos? Não terá, pelo contrário, passado a ser um homem-urso, trôpego, gaguejante,ou seja, uma criatura dupla, imperfeita? Tal como a pele, o rosto, os pés e a língua se não puderam converter inteiramen-

* Süßmilch, p. 47.

te às formas próprias dos ursos, não há que duvidar que também o não pôde a natureza da sua alma. A razão fica-lhe sepultada sob a pressão da sensibilidade e dos instintos que conhecemos nos ursos; contudo, permanece razão humana na medida em que tais instintos nunca se tornam inteiramente conformes aos dos ursos. E, por *último*, o desenvolvimento de todo este quadro prova que tudo isto tem que se passar assim. Não é verdade que, sempre que estes condicionalismos foram afastados, sempre que estes homens-ursos regressaram ao convívio da sua espécie, aprenderam *naturalmente* a andar direito e a falar, tal e qual como antes tinham aprendido, contra a sua natureza, a andar a quatro e a urrar? Essa aprendizagem tinha sido sempre e apenas um simulacro da natureza dos ursos; agora, em pouco tempo, aprendem tudo em termos humanos. Qual, de entre os seus antigos irmãos da floresta, seria capaz de o acompanhar nesta aprendizagem? Ou, pelo facto de nenhum urso ser capaz de tal aprendizagem, uma vez que não possui condições físicas e espirituais para tanto, somos obrigados a concluir que o homem-urso não podia conservar essas condições durante o seu anterior estado selvagem? Ou ser-lhe-ão fornecidas apenas pelo ensino e pelo hábito? Então porque não também aos ursos? E que significa isso de ensinar a razão e a natureza humana a alguém que as não possua de antemão? Afinal parece que a agulha deu ao olho a possibilidade de ver quando lhe retirou a catarata. Que conclusões haverá a tirar do menos natural dos casos da natureza? Mas se admitirmos que não é um caso natural, então sim, ele passa a confirmar a natureza!

É sabido que a hipótese de Rousseau relativa à desigualdade entre os homens se constrói toda ela sobre casos deste tipo, isto é, situações de degenerescência[69], e as suas dúvidas face ao carácter humano da linguagem

ou dizem respeito a falsas teorias da origem, ou à dificuldade levantada pelo papel da razão na invenção da linguagem, questão que já tratámos. No primeiro caso são dúvidas correctas, no segundo estão já refutadas e, aliás, oferecem-se à refutação com base nas próprias palavras de Rousseau. O fantasma deste autor, o homem da natureza [70], é uma criatura degenerada que, por um lado, é alimentada pela faculdade racional e, por outro, é investida da perfectibilidade, uma perfectibilidade que surge como característica da espécie, presente em alto grau, de tal modo que esta criatura, por meio dela, poderia aprender de todas as espécies animais. Parece que Rousseau não se esqueceu de lhe conceder nada! Concedeu-lhe, aliás, mais do que queremos e do que precisamos! O primeiro pensamento — «Olha! Isto é próprio deste animal! O lobo uiva! O urso urra!» (e tudo isto pensado de tal maneira que se possa ligar ao segundo: «Eu não tenho isto!») — esse primeiro pensamento é já uma verdadeira reflexão. E depois o terceiro e o quarto: «Bom! Isto também é compatível com a minha natureza! Eu podia imitar estas coisas! Vou imitar! E assim a minha espécie torna-se mais perfeita!» Mas que quantidade de reflexões agudas e conclusivas...! Porque a criatura que assim consegue elaborar logo a primeira destas reflexões já tem que possuir a linguagem da alma, ou seja, a arte de pensar que é responsável pela criação da arte de falar [71]! O macaco está constantemente a macaquear, mas imitar é coisa que nunca fez; nunca disse para si próprio: «Quero imitar isto para tornar a minha espécie mais perfeita!» Porque, se alguma vez o tivesse feito, se se tivesse apropriado duma imitação, ainda que fosse uma só, e a tivesse perpetuado na sua espécie, por escolha, com intenção, então a reflexão teria estado presente, ainda que por um momento. Nesse instante já não seria macaco! Por muito que a

sua forma exterior fosse de macaco, mesmo que não houvesse nenhum som produzido por aquela boca, interiormente seria já um ser humano falante que, mais tarde ou mais cedo, inventaria a linguagem exterior. Os orangotangos possuem todos os instrumentos de que o homem dispõe para a linguagem; mas houve algum que chegasse a dizer uma palavra humana?

É evidente que ainda há na Europa gente atrasada capaz de dizer em relação a esta questão: «Sim, talvez... se ele quisesse falar... se a situação o obrigasse... se ele pudesse!» Se *pudesse*! Já é melhor! Porque os dois primeiros «se» são suficientemente bem refutados pela história animal e, quanto a poder ou não, dissemos já que não é a falta de órgãos que o impede[72]. Tem uma cabeça idêntica à nossa, quer interna quer externamente, mas chegou alguma vez a dizer alguma coisa? O papagaio e o estorninho aprendem bastantes sons humanos, mas pensam alguma palavra humana? Por enquanto não são os sons externos das palavras que aqui nos interessam; falamos apenas da *génese interior e necessária duma palavra entendida como característica para uma consciência distinta*. Mas alguma vez uma espécie animal manifestou tal coisa, fosse de que maneira fosse? Este discurso da alma, esse fio dos pensamentos, seria sempre observável, qualquer que fosse a forma de se manifestar. Mas qual é o animal que o possui? A raposa agiu milhares de vezes como Esopo a põe a agir, mas nunca agiu no sentido em que Esopo agia; se alguma vez o tivesse podido fazer, a Senhora Raposa teria sido capaz de inventar uma linguagem e de escrever fábulas sobre Esopo, como Esopo escreveu sobre ela. O cão aprendeu a entender muitas palavras e ordens, mas não enquanto palavras, antes como sinais ligados a gestos, a acções; percebesse ele uma palavra, no sentido em que o homem percebe, e deixaria de ser o fiel servidor, trataria

de criar a sua própria linguagem, a sua própria república, a sua própria arte.

Repare-se que, quando se perde de vista o ponto exacto da génese, a margem de erro cresce desmedidamente para ambos os lados. Tão depressa a linguagem parece de tal modo sobre-humana que é preciso ser Deus a inventá-la, como logo a seguir parece de tal forma não-humana que qualquer animal que se desse a esse trabalho a podia inventar! A verdade reside num único ponto! Mas, uma vez colocados sobre esse ponto, podemos ver tudo à nossa volta: os motivos pelos quais nenhum animal pode inventar a linguagem, nenhum deus a deve inventar e o homem, enquanto homem, a pode e deve inventar!

Não pretendo continuar a seguir a hipótese da origem divina das línguas do ponto de vista da Metafísica, porque a sua falta de fundamento psicológico está demonstrada no facto de o homem, para poder entender a linguagem dos deuses do Olimpo, ter que possuir já a razão e, portanto, também a linguagem. Mas ainda menos me posso deter num qualquer pormenor sugestivo das linguagens animais, porque todas elas, como vimos, se distanciam completa e incomensuravelmente da linguagem humana. O que aqui mais me custa deixar de lado são as variadas perspectivas que se abrem, a partir deste ponto de vista genético da linguagem, sobre os amplos territórios da Lógica, da Estética e da Psicologia, sobretudo na base de uma interrogação: em que medida pode o homem pensar *sem* a linguagem e que coisas pensa o homem necessariamente *com* a linguagem? É uma interrogação que depois se estende em aplicações a quase todas as ciências[73]. Mas contentemo-nos aqui em fazer notar que *a linguagem constitui o verdadeiro carácter distintivo exterior da nossa espécie, tal como a razão constitui o interior*.

É assim que, em mais de uma língua, existe apenas *um* nome para «palavra» e «razão», «conceito» e «palavra», «linguagem» e «causa». Esta sinonímia contém em si toda a génese dessas línguas. Para os orientais, tornou-se o mais comum dos idiotismos chamar ao «reconhecimento» duma coisa «designação», porque no fundo da alma as duas actividades são uma única. Chamam ao homem o «animal que fala» e aos animais irracionais os «mudos». A «expressão» é também qualquer coisa de característico para os sentidos e a palavra grega ἄλογος engloba os dois aspectos. A língua torna-se assim um órgão natural do entendimento, um *sentido da alma humana*, comparável à visão que, nas antigas teorizações da alma sensitiva, era responsável pela constituição do olho, ou comparável ao instinto que é responsável pela fabricação do favo da abelha.

Notável é que este novo sentido do espírito, produzido por ele mesmo, seja mais uma vez, logo na sua origem, um meio para a ligação. Não posso pensar o primeiro pensamento humano, alinhar o primeiro juízo consciente, sem dialogar no interior da minha alma ou, pelo menos, sem experimentar o impulso para dialogar. Portanto, à sua maneira, o primeiro pensamento humano prepara a possibilidade do diálogo com os outros! A primeira característica que apreendo é sinal verbal para mim e comunicação verbal para os outros!

...Sic verba, quibus voces sensusque notarent
Nominaque invenere...

Horácio [74]

CAPÍTULO III

Está descoberto o ponto em que convergem os raios celestes de Prometeu para incendiar a alma humana; *com a primeira característica fez-se a linguagem*. Mas quais foram as primeiras características a constituir elemento da linguagem?

I. Sonoridades

O cego de Cheselden* mostra-nos a lentidão com que se desenvolve a visão, a dificuldade da alma para chegar aos conceitos de espaço, forma e cor, a quantidade de tentativas e a habilidade de medição que é preciso ter adquirido para usar tais características distintamente. Não era este, portanto, o sentido mais cómodo para chegar à linguagem. Para além disso, os fenómenos da visão eram tão frios e mudos e as impressões dos sentidos mais rudimentares tão indistintas e confusas que, segundo tudo o que é natural, *só podia ter sido o ouvido a desempenhar o papel de primeiro mestre da linguagem* .

---

* *Philos. Transact., Abridgement;* também na *Anatomy* de Cheselden, na *Óptica* de Smith-Kästner, na *História Natural* de Buffon, na *Enciclopédia* e ainda em dez pequenos dicionários franceses na entrada «cego» [75].

Lá estava, por exemplo, a ovelha. Enquanto imagem visual, pairava frente aos olhos, no grande quadro da natureza, juntamente com todos os outros objectos, imagens e cores. Quanta coisa para distinguir e com que dificuldade! As características estão todas entretecidas, indiferenciadas: totalmente indizíveis, ainda! Poder-se-ão dizer formas? Fazer soar as cores? O homem tocou então na ovelha com a mão tacteante: o que sente é agora mais seguro, mais rico; mas tão rico, tão obscuramente imbricado! Poder-se-á dizer o que se sente nos dedos? Mas, escutai! A ovelha *solta um balido* ! E eis que da tela de coloridas imagens, em que tão pouco havia para distinguir, se desprende por si mesma uma característica que penetra profundamente na alma. «Ah!», exclama o nosso mudo aprendiz, tal como o cego de Cheselden, «agora vou reconhecer-te! Tu bales!» A rola arrulha! O cão ladra! Eis três palavras, porque experimentou três ideias distintas! As ideias guarda-as na sua lógica, as palavras no seu vocabulário! Razão e linguagem acabam de dar, em conjunto, um tímido passo. E a natureza encurtou-lhes o caminho: deu ao homem a audição. Não se limitou a fazer soar alto a característica, mas fê-la soar também profundamente , no interior da alma! A característica soou, a alma captou-a e agora... possui uma *palavra sonora* !

O homem é, pois, uma criatura que escuta e que nota características, uma criatura naturalmente disposta para a linguagem, e é fácil de perceber que até um cego ou um mudo teria que inventar a linguagem, bastando que não fosse totalmente insensível e surdo. Coloquêmo-lo numa ilha deserta, cómoda e convenientemente instalado, e a natureza há-de revelar-se-lhe através do ouvido. Há milhares de criaturas que não pode ver e, no entanto, parece que falam com ele. E ainda que a boca e os olhos lhe permanecessem cer-

rados para sempre, a alma nunca ficaria inteiramente desprovida de linguagem. As folhas das árvores, no seu rumorejo, fazem descer frescura sobre o pobre solitário, o regato murmurante embala-o até ao sono e o vento, assobiando, vem-lhe cortar as faces. A ovelha, balindo, dá-lhe o leite, a fonte cantante dá-lhe a água, a árvore rumorejante os frutos, ou seja, interesses suficientes para *conhecer* esses seres benfazejos, impulso bastante para os *nomear* no interior da alma, mesmo sem olhos e sem língua. A árvore passará a ser o que rumoreja, o vento o que assobia, a fonte o que canta. Eis um pequeno vocabulário à disposição desse homem, um vocabulário à espera de ser cunhado pelos órgãos da fala. Mas como haviam de ser pobres e estranhas as representações que esta criatura ligava a tais sons, estando privada de voz!*

Deixemos agora ao homem todos os sentidos em liberdade: ao mesmo tempo ele vê, toca e sente todos os seres que lhe falam ao ouvido. Céus! Que enorme sala de aula para as ideias e para a linguagem! Não são precisos Apolos e Mercúrios enviados das nuvens pelo maquinista da ópera! *A divina natureza, toda ela, na sua diversidade sonora é Musa e mestra da linguagem*! Apresenta-lhe todas as criaturas: cada uma traz nos lábios o respectivo nome e pronuncia-o perante este deus encoberto e visível! São seus vassalos e servidores! Cada um, como tributo, entrega o sinal verbal que lhe é próprio ao livro senhorial do homem, para que ele, perante esse nome, o recorde, o possa chamar e dele tirar proveito. Pergunto eu se esta verdade — «O entendimento, por intermédio do qual o homem reina sobre a natureza, foi precisamente o pai

---

* Diderot, em toda a sua carta sobre os surdos-mudos, mal chegou a tocar nesta matéria capital, uma vez que só se detém nas inversões e em milhentas ninharias do género [76].

duma linguagem viva que ele retirou das sonoridades dos seres que à sua volta as produzem atribuindo-lhes o papel de características distintivas» — se esta seca verdade, dita à maneira dos orientais, poderia sê-lo por palavras mais belas e mais nobres que estas: «Deus conduziu até ele os animais para que visse como lhes havia de chamar! E como ele lhes chamasse assim se chamariam!» Em termos poéticos, orientais, haverá maneira mais definida de dizer que o *homem inventou ele mesmo a linguagem*, *que o fez a partir das sonoridades da natureza viva*, *que dessas sonoridades* fez *características para uso do seu superior entendimento?* E é isto que aqui demonstro.

Se tivesse sido um anjo ou um espírito divino a inventar a linguagem, como poderia acontecer que a arquitectura da linguagem [77] não fosse toda ela uma imagem do modo de pensar desse espírito? Um quadro pintado por um anjo há-de conhecer-se em quê, senão no traçado angelical, supraterreno? E em que parte da nossa linguagem se reconhece tal coisa? Arquitectura e fundamentos, até a primeira pedra deste palácio, tudo na linguagem trai o seu carácter humano!

Há alguma língua em que os conceitos espirituais, celestiais, sejam os mais antigos? Esses conceitos, que também do ponto de vista da ordenação do nosso espírito pensante deveriam ser os primeiros — sujeitos, *notiones communes*, ou seja, as sementes do conhecimento humano, os pontos vivos em volta dos quais tudo gira e para os quais tudo converge —, serão, de facto, os elementos primordiais da linguagem? Se o fossem, então, muito naturalmente, os sujeitos teriam ocorrido antes dos predicados, os sujeitos mais simples antes dos mais complexos, a designação daquilo que faz ou age antes da do fazer ou do agir, o essencial ou certo antes do incerto ou acidental. Quantas conclusões destas poderíamos continuar a tirar e... contu-

do, o que se passa nas línguas originárias é claramente o inverso. Nelas reconhece-se uma criatura que ouve, que escuta, mas não um espírito celestial; porque *os primeiros elementos importantes são verbos relativos às sonoridades*. Verbos das sonoridades? Acções sem qualquer coisa que as pratique? Predicados sem sujeitos? O génio celestial talvez tivesse que se envergonhar disso, mas a criatura humana, sensível, essa não. Pois, dissemo-lo já, que outra coisa a toca mais interiormente que estas acções acompanhadas por sonoridades? E o edifício da linguagem que outra coisa é, todo ele, senão *um modo de desenvolvimento do espírito humano, uma história das descobertas do homem*[78]! A origem divina nada explica e também não abre caminho para qualquer outra explicação; é uma espécie de sagrada Vestal, como diz Bacon num outro contexto[79], consagrada a Deus mas estéril, piedosa mas inútil!

Temos, portanto, que o primeiro vocabulário era uma reunião de todos os sons do mundo. De cada ser que produzisse uma sonoridade desprendia-se o som do respectivo nome. A alma humana imprimiu aí a sua imagem, pensando-os como sinais. Não podia ser doutro modo: estas interjeições sonoras foram os primeiros elementos e é assim que, por exemplo, nas línguas orientais, abundam os verbos no papel de raízes fundamentais da língua. Pensar a própria coisa oscilava ainda entre o agente e a acção; a sonoridade tinha que designar a coisa exactamente como a coisa fornecia essa sonoridade. Assim, dos verbos procedem os nomes e não dos nomes os verbos. A criança também não nomeia a ovelha com a palavra «ovelha», nomeia-a como criatura que dá balidos e, deste modo, faz da interjeição um verbo. Esta questão é explicável dentro do gradual percurso da sensibilidade humana, mas não o é dentro da lógica dum espírito mais elevado.

Em todas as línguas antigas ou selvagens abundam os exemplos desta origem e um dicionário filosófico do oriente, se nele cada radical fosse rigorosamente arrumado na respectiva família e se o desenvolvimento dos radicais fosse seguido em pormenor, resultaria num mapa do percurso do espírito humano, numa história do seu desenvolvimento. Na sua globalidade, um tal dicionário seria a prova mais proeminente da capacidade inventiva da alma humana. Duvido muito que constituísse prova da linguagem divina ou do método de ensino de Deus!

Se toda a natureza produz sons, não há nada de mais natural para o homem, dotado que é de sensibilidade, que o facto dessa natureza estar viva, falar e agir. O selvagem via a árvore enorme, a copa sumptuosa, e espantava-se: a copa rumorejava! Isto é uma divindade que se move! O selvagem cai por terra em adoração! Veja-se nisto a história do homem e da sensibilidade, o elo obscuro que explica *como se formaram nomes a partir dos verbos* e, também, o caminho mais simples que conduz à abstracção! Para os selvagens da América do Norte, por exemplo, todas as coisas são ainda vivas: cada uma tem o seu génio, o seu espírito. Que também assim era para os Gregos e para os orientais, mostram-nos o vocabulário e a gramática mais antiga desses povos: são aquilo que toda a natureza era para o primeiro inventor da linguagem, isto é, um panteão, um império de seres vivos e activos.

Mas, se o homem tudo relacionava consigo mesmo, se tudo parecia falar com ele e, em boa verdade, agir ou contra ele ou a seu favor, se, consequentemente, ele tomava sempre partido a favor das coisas ou contra elas, as amava ou odiava, representando-se sempre tudo em termos humanos, então *todos estes vestígios do carácter humano tinham que se exprimir também nos primeiros nomes!* Esses nomes também

diziam amor ou ódio, maldição ou bênção, doçura ou contrariedade; e foi em especial destes sentimentos que em muitas línguas resultou *o artigo*! Tudo se personificava em termos humanos, tudo se transformava em mulher ou homem; por todo o lado deuses e deusas, seres em actividade, maus ou bons! A tumultuosa tempestade ou o Zéfiro ameno, a fonte límpida ou o poderoso oceano constituíam toda uma mitologia entesourada nos verbos e nos nomes das línguas antigas. O vocabulário mais antigo era este panteão de sonoridades, uma sala de assembleia para ambos os sexos, como a natureza o era para os sentidos do primeiro inventor da linguagem. Deste ponto de vista, a língua duma nação antiga, primitiva, selvagem, constitui, tanto quanto a respectiva mitologia, um curso sobre os labirintos da fantasia e das paixões humanas. Cada família de palavras é um arbusto que cresceu à volta duma ideia principal de carácter sensível, à volta dum carvalho sagrado sobre o qual ainda se vêem vestígios da impressão que o inventor da linguagem tinha desta tripartição: as sensações nele estão intimamente entretecidas; o que se move está vivo; o que soa fala. E, como soa em teu benefício ou contra ti, é teu irmão ou teu inimigo! Deus ou deusa, age por paixões como tu!

Nesta maneira de pensar está uma criatura humana, dotada de sensibilidade. Uma criatura que eu amo. Tudo nele me dá a imagem dum ser sensível, delicado e receoso, que precisa de amar e odiar, de confiar e temer, um ser que deseja espalhar por sobre todos os outros estas impressões que traz no peito. Tudo nele me indica a criatura fraca e, no entanto, poderosa, que tem necessidade do universo inteiro, que se envolve em permanente guerra e paz com todas as coisas, que depende de tudo e, apesar disso, tudo domina. *A poesia e a separação dos géneros dentro da linguagem são, portanto, interesses da humanidade* e,

por assim dizer, as partes genitais do discurso, o instrumento da sua reprodução. Seria possível que um génio superior as tivesse trazido das estrelas? Poderia esse génio estelar envolver-se aqui, neste nosso mundo mais baixo que a lua, em paixões, em amores e fraquezas, em ódios e temores, enredando tudo em atracção e repulsa, designando tudo com medo ou com alegria e, por último, construindo todo o edifício na base de uniões sexuais? Poderia esse espírito celestial ver e sentir como sentem e vêem os homens, ou seja, de tal forma que fosse obrigado a emparelhar os nomes em géneros e a juntá-los aos artigos, a acasalar os verbos activos com os passivos e a reconhecer-lhes os muitos filhos legítimos e ilegítimos, numa palavra, obrigando a edificar toda a linguagem com base na experiência das fraquezas humanas? Poderia ver e sentir assim?

Para um defensor da hipótese da origem sobrenatural faz parte da ordenação divina imprimida à linguagem «o facto de, na sua maior parte, os radicais serem monossilábicos e os verbos, as mais das vezes, dissilábicos, estando assim as línguas organizadas de acordo com as possibilidades da memória»[60]. O facto não é rigoroso e a conclusão incorrecta. No que resta da língua tida por mais antiga, as raízes são todas verbos dissilábicos, coisa que agora posso explicar com facilidade, enquanto a hipótese contrária não tem qualquer fundamento. Esses verbos foram directamente construídos sobre os sons e interjeições da natureza que, muitas vezes, ainda aí ecoam e que, uma vez por outra, foram mesmo conservados como interjeições linguísticas. Mas, a maior parte das vezes, tais sons e interjeições, enquanto sonoridades semi-articuladas que eram, tiveram que perder-se, à medida que a língua se ia formando. Assim, nas línguas orientais, faltam estes primeiros ensaios dos nossos órgãos da fala; mas o facto de não ocorrerem e de ape-

nas nos verbos se fazerem ouvir os seus restos regulares mostra precisamente o que foi a origem e o que é o carácter humano da linguagem. Pois havemos de encarar estes radicais como tesouros e abstracções do entendimento divino, ou antes como os primeiros ruídos que o ouvido humano escuta, os primeiros sons que a boca balbucia? O género humano, na sua infância, formou precisamente a linguagem que um infante[81] pode balbuciar: o vocabulário lalado do infantário. Que resta dele na boca do adulto?

A afirmação de que a poesia é mais antiga que a prosa, tão frequente nos antigos e tantas vezes repetida pelos modernos sem qualquer sentido, encontra aqui a sua razão de ser. Pois, que outra coisa era *esta língua inicial* senão *uma reunião de elementos da poesia?* Imitação da natureza sonora, activa, em movimento! Extraída das interjeições de todos os seres e vivificada pelas interjeições da impressão humana! A linguagem natural de todas as criaturas transposta em sons pelo entendimento, posta em imagens de acção e paixão, vivas e influentes! Um vocabulário da alma, ao mesmo tempo mitologia e epopeia maravilhosa das acções e discursos de todos os seres! Ou seja, uma efabulação contínua, prenhe de paixão e interesse! E que outra coisa é a poesia?

Mas avancemos mais. A tradição da antiguidade diz que *a primeira linguagem do género humano foi canto*[82] e não são poucos os que, estando ligados à música, e bem, acreditaram que os homens poderiam ter aprendido esse canto com as aves. De facto é acreditar muito! Um mecanismo de relojoeiro, imponente e caro, com uma quantidade de rodas de grande precisão, molas perfeitamente tensas e pesos enormes, poderá produzir um concerto de sonoridades, mas não consigo compreender, por mais que sejam as histórias da música e da poesia em que isso é dito, que se possa

pôr o homem acabado de vir ao mundo, com a sua engrenagem prática, com as suas necessidades, com as fortes sensações que lhe são próprias, com uma atenção quase cega de tão ocupada e, por fim, com as rudes cordas vocais que eram as suas, a macaquear o rouxinol, construindo a sua língua a partir desse canto. É verdade que seria possível uma língua que funcionasse por meio de tonalidades musicais (como Leibniz* imaginou), mas, para os primeiros homens, uma tal língua tão artificial e subtil, seria impossível. Na cadeia dos seres, cada um tem a sua voz e cada um a sua linguagem de acordo com essa voz. A linguagem do amor no ninho do rouxinol é um canto doce como é rugido na caverna do leão, é grito ávido no selvagem das matas como é miado lamentoso dos gatos pelos becos. Cada espécie fala a sua; não para os homens, mas para si própria; e fá-lo dum modo que, para si, é tão suave como o canto que Petrarca dirigia a Laura! Assim, tal como o rouxinol, ao contrário do que alguns imaginam, não canta para espectáculo do homem, também o homem não inventa a linguagem por meio da reprodução dos trinados do rouxinol. E que monstruosidade essa: um rouxinol humano vivendo nas cavernas e à caça nas matas!

Portanto, se a primeira linguagem humana foi canto, teve que ser um canto tão natural ao homem, tão adequado aos seus órgãos e inclinações naturais, quanto o canto do rouxinol o é para essa criatura, para essa espécie de garganta em constante vibração: ora, essa adequação é a que existe entre a nossa linguagem e as suas sonoridades. Neste particular, Condillac, Rousseau e outros, ficaram a meio do caminho, na medida em que fazem derivar do grito da impressão a prosódia e o canto das línguas antigas. Não ha-

---

* *Oeuvres philosophiques publiés p. Raspe*, p. 232 [83].

verá dúvida de que a impressão vinha dar vida às primeiras sonoridades, elevando-as; mas, como a linguagem humana nunca podia ter sido um produto das simples sonoridades da impressão, falta ainda qualquer coisa para a criação do canto, que já era linguagem. Esse elemento foi precisamente a nomeação de cada criatura segundo a respectiva linguagem. Ora, a natureza cantava e soava perante o homem e o canto humano não era mais que o concerto de todas estas vozes, na proporção em que o entendimento delas precisava, a impressão as aprendia e os órgãos humanos as conseguiam exprimir. Assim surgiu o canto nos homens e não era nem trinado de rouxinol, nem simples grito da impressão, nem a linguagem musical de que fala Leibniz. Era antes a expressão das linguagens de todas as criaturas dentro da escala da voz humana!

Mesmo mais tarde, à medida que a linguagem se tornava mais regular, mais uniforme, mais ordenada, continuava a ser uma espécie de canto, como o provam as inflexões que se encontram em tantos povos selvagens. E são vários os autores que demonstraram que a poesia e a música mais antigas tiveram origem nesse canto, posteriormente refinado e enobrecido. O filósofo inglês* que, já no nosso século, se debruçou sobre esta origem da poesia e da música poderia ter ido muito mais longe se não tivesse excluído da sua investigação o espírito da linguagem, se tivesse partido menos do seu sistema para concluir pela unificação da poesia e da música num determinado ponto — ponto esse em que nenhuma delas é evidente —, e se, pelo contrário, tivesse procurado demonstrar a origem de ambas com base na natureza global do homem. Em geral, como os melhores fragmentos da poesia antiga são resto desses tempos em que língua e canto andam

---

* Brown [84].

associados, são inumeráveis as incompreensões, as infidelidades, as apreciações desajeitadas que se produziram a partir da história da poesia antiga, da tragédia e da declamação gregas. O que não teria a dizer sobre isto um filósofo que tivesse aprendido com os selvagens (já que a Antiguidade ainda o era) as sonoridades necessárias para a leitura desses fragmentos! Mas o vulgar é verem apenas a trama no avesso do tapete! *Disiecti membra poetae*[65]! Mas perder-me-ia num campo interminável se começasse a dedicar-me a observações linguísticas particulares... Voltemos, pois, ao percurso original da invenção da linguagem!

Foi fácil compreender como as sonoridades, uma vez transformadas em características para uso do entendimento, se converteram em palavras. Mas *nem todos os objectos soam*; sendo assim, onde foi a alma buscar os sinais verbais para nomear estes objectos? Onde foi o homem buscar a habilidade para transformar em som aquilo que não é som? Da ovelha nasce o nome «balir»; mas como pode nascer um nome duma cor ou da circularidade, por exemplo? Os defensores da origem divina têm uma resposta pronta: «Arbitrariamente! Quem poderá investigar o pensamento de Deus para chegar a compreender por que razão o verde se chama verde e não azul? Sem dúvida, porque Lhe agradou que assim fosse!» E assim se corta o fio de qualquer raciocínio. Toda a reflexão filosófica relativa à invenção da linguagem fica então a pairar arbitrariamente nas nuvens e cada palavra passa a ser uma *qualitas occulta*, uma coisa arbitrária! Não me levarão a mal que, neste contexto, não acredite na palavra «arbitrário». Inventar uma língua arbitrariamente e sem qualquer fundamento das escolhas seria, pelo menos para a alma humana — que quer um fundamento ainda que parcial para todas as coisas —, uma tortura comparável à do corpo que se deixasse acari-

ciar até à morte. Sobretudo no que diz respeito ao homem natural, rude e sensorial, cujas forças não estavam ainda suficientemente refinadas para se exercerem no supérfluo, e que, inexperiente mas forte, nada fazia sem uma causa premente e nada queria fazer sem finalidade, a invenção duma língua com base na mera arbitrariedade destituída de conteúdo seria totalmente contrária à analogia da sua natureza. Isto para além de que, em geral, uma língua inventada na base do puro arbítrio é contrária à analogia global das forças da alma humana.

Voltando, pois, ao nosso tema, vejamos como pôde o homem, entregue às suas próprias forças, inventar também...

II. Uma linguagem quando não havia sonoridades

Que relação há entre visão e audição, entre cor e palavra, entre odor e sonoridade?

Não se relacionam entre si nos objectos. Mas, afinal, o que são essas propriedades nos objectos? Não são mais que impressões sensíveis, em nós; e, enquanto tal, não é verdade que confluem todas numa unidade? Somos um *sensorium commune* pensante que é impressionado por diversos lados. E é aí que reside a explicação.

A todos os sentidos está subjacente o sentir físico[86]. Ora isto confere logo a todas as sensações[87] um laço tão interno, tão forte e indizível, que dessa *união* resultam os fenómenos mais espantosos. Conheço mais que um exemplo de pessoas que em certas situações, talvez com base numa impressão da infância, se vêem obrigadas a unir, numa espécie de súbito capricho, este som com aquela cor, esta observação visual com aquela sensação táctil obscura de origem muito diferente, sem que haja qualquer parentesco em

termos de comparações estabelecidas pelo lento exercício da razão; quem poderia, afinal, comparar som e cor ou uma dada observação visual com uma sensação táctil. Mas a verdade é que abundam em nós estas ligações entre sentidos bem diversos. Acontece apenas que não damos por elas senão em situações críticas que nos deixam desconcertados, nas doenças fantasiosas ou em outros momentos em que por acaso se tornam especialmente notórias. O curso usual dos nossos pensamentos é tão rápido, as ondas das nossas impressões enrolam-se tão obscuramente umas nas outras, há na nossa alma tanta coisa ao mesmo tempo, que, no que toca à maior parte das ideias, tudo se passa como se estivéssemos prontos para adormecer junto a uma nascente: ouvimos ainda o rumor de cada jorro de água mas já em meio duma grande obscuridade e, por fim, o sono rouba-nos a possibilidade de notar seja o que for [88]. Se fosse possível fazer parar a nossa cadeia dos pensamentos e procurar as ligações de cada elo, que coisas espantosas não veríamos! Como seriam estranhas as analogias entre os sentidos mais diversos! E, contudo, analogias com que a alma opera correntemente. Observados por um ser que fosse *apenas* razão, seríamos todos semelhantes àquela espécie de loucos que, embora pensando com inteligência, fazem ligações absurdas e incompreensíveis!

Mas essa reunião das ideias é inevitável em criaturas dotadas duma sensibilidade que as leva a *sentir por intermédio de diferentes sentidos ao mesmo tempo;* pois, que outra coisa são os sentidos senão simples modos de representação de *uma* força positiva da alma? Distinguimo-los, mas só o fazemos por meio dos próprios sentidos, ou seja, distinguimos modos de representação por meio de modos de representação. Com muito esforço aprendemos a separá-los no seu uso; mas, no fundo, continuam sempre a funcionar

em conjunto. Todos os desmembramentos da sensação no homem sensível, tal como aparecem nas teorizações de Buffon, Condillac e Bonnet[89], são abstracções. O filósofo, se quer seguir um dado fio da experiência sensível, tem que pôr de lado os outros; mas, na natureza, os fios formam, em conjunto, *uma* teia. Ora, quanto mais obscuros são os sentidos mais se misturam uns com os outros; e a obscuridade será tanto maior quanto menor for a prática, quanto menos se tiver aprendido a usar com destreza e em termos distintos um deles independentemente dos outros. Apliquemos agora tudo isto aos primórdios da linguagem: a imaturidade, a inexperiência do género humano tornou tudo mais fácil!

O homem chega ao mundo: imagine-se o oceano que duma só vez sobre ele se abate! A dificuldade com que aprende a distinguir, a conhecer os seus sentidos, a usá-los isoladamente! De entre os nossos sentidos, a visão é o que se caracteriza por uma maior frieza, mas se tivesse sido sempre tão fria, tão distante, tão distinta como depois se tornou pela prática e esforço de muitos anos, francamente, não vejo como teria sido possível tornar audível aquilo que se vê. Mas a natureza tratou disso e encurtou o caminho: porque, a princípio, como o provam as crianças e as pessoas que recuperam a vista, a visão era apenas *sentir físico.* Na sua maior parte as coisas visíveis movem-se; muitas soam durante o movimento; mas quando não soam, é como se estivessem mais perto dos olhos, neste seu primeiro estado, ou seja, como se nada houvesse de permeio e, portanto,fossem tactilmente sentidas. E o tacto está tão próximo do ouvido! Pensemos em designações como *áspero, rugoso, liso, lanoso, aveludado, felpudo, rijo, mole, macio, duro,* etc., que apenas dizem respeito a superfícies e que nem sequer agem profundamente sobre nós, e notaremos como *todas elas soam*

como se estivéssemos a sentir com os dedos[90]. Possivelmente, a alma, perante uma multidão de impressões confluentes e na necessidade de criar uma palavra, procurou em volta e obteve uma designação relativa a um sentido vizinho, cuja impressão convergisse com a presente. E deste modo se formaram palavras para todos os sentidos, mesmo para os mais frios. Um raio não tem som, mas quando houver que tornar explícito esse mensageiro da meia-noite

> *That, in a spleen unfolds both heaven and earth,*
> *and ere a man hath power to say 'Behold!'*
> *the jaws of darkness do devour it up*[91]

naturalmente surgirá uma palvra que, graças a uma sensação intermédia, dê ao ouvido a mesma impressão de extrema rapidez que os olhos tiveram: «raio»[92]. Palavras como *odor, som, doce, amargo, acre,* soam como se estivéssemos a sentir[93]; pois na sua origem, que outra coisa são os sentidos senão tacto? Ora, já no primeiro capítulo aceitámos como lei natural imediata dos mecanismos sensíveis a possibilidade da impressão física se manifestar em som, não havendo lugar, portanto, para um prosseguimento dessa explicação.

Assim, todas as dificuldades se submetem às seguintes duas proposições, devidamente comprovadas e distintas:

1 — *Como todos os sentidos mais não são que modos de representação da alma,* logo que a alma tenha *representações distintas* há-de dispor duma *característica*; com a característica tem *linguagem interior.*

2 — Como todos os sentidos, em especial na infância da humanidade, mais não são que *modos do sentir duma alma* e como, segundo a lei das impressões da natureza animal, *todo o sentir tem imediatamente o seu som,* logo que este sentir seja elevado ao

plano distinto que uma característica lhe confere, passa a existir *uma palavra para a linguagem exterior.*

Chegamos assim a uma série de espantosas observações sobre a sabedoria com que a natureza organizou o homem para que este pudesse inventar por si mesmo a linguagem. A noção fundamental é esta: «Como o homem só por intermédio do ouvido recebe a linguagem que a natureza lhe ensina e como sem o ouvido não seria possível a invenção da linguagem, *o ouvido tem que ocupar uma posição central específica no conjunto dos sentidos*; o ouvido torna-se assim a verdadeira porta para a alma e o laço de união entre os restantes sentidos.» Passo a explicar-me:

1. O ouvido é, no homem, o sentido central quanto à *esfera da impressionabilidade externa.* O tacto experimenta tudo nele próprio, no respectivo órgão, e a visão projecta-nos para fora de nós, a grandes distâncias. O ouvido está no meio no que respeita ao grau de comunicação com as coisas[94]. Quais os benefícios que daqui decorrem para a linguagem? Imagine-se uma criatura, mesmo uma criatura racional, em que o tacto fosse o principal sentido — supondo tal coisa possível — e veja-se como seria estreito o seu mundo! Como tal criatura não experimenta o mundo por intermédio do ouvido, é bem possível que construa um casulo como os insectos, mas não uma linguagem por meio de sonoridades! Ou então uma criatura que seja só olhos: como seria inesgotável o mundo das suas percepções! Como seria grande a distância a que se veria projectada para fora de si! E como seria infindável a multiplicidade em que havia de se dispersar! A linguagem desta criatura — coisa impossível de conceber — teria que ser uma espécie de pantomima infinitamente subtil e a sua escrita uma álgebra de cores e linhas! Mas linguagem sonora certamente que não! Nós, criaturas auditivas, estamos no meio. Vemos e

sentimos pelo tacto, mas a natureza que vemos ou que tocamos também soa. Torna-se assim mestra de linguagem por intermédio das sonoridades! E dir-se-ia que nos tornamos ouvido por intermédio de todos os sentidos!

Procuremos sentir a comodidade desta nossa posição: é ela que confere *a todos os sentidos a capacidade da linguagem.* É verdade que o ouvido só nos proporciona sonoridades e que o homem nada consegue inventar em absoluto, limitando-se a encontrar e imitar. Mas dum lado há a proximidade do tacto e do outro a vizinhança da visão; as impressões unificam-se e, dessa maneira, todas elas se aproximam daquela região em que as características se transformam em sons. E assim o que vemos e tocamos torna-se também capaz de ser posto a soar. O nosso sentido mais central, o sentido que consegue estabelecer as ligações, tornou-se sentido para a linguagem. Somos, pois, criaturas de linguagem.

2. O ouvido é o sentido central quanto à *distinção e clareza*[95] e, portanto, uma vez mais, sentido para a linguagem. Como é obscuro o tacto! Fica abafado! Experimenta tudo em confusão! Que esforço não seria preciso para isolar aqui uma característica que servisse ao reconhecimento! É, portanto, indizível! Por seu turno, a visão é tão luminosa, tão ofuscante, fornece-nos uma tal quantidade de características que a alma sucumbe à multiplicidade e, se consegue isolar uma, esta resulta tão fraca que o reconhecimento se torna muito difícil.

O ouvido está no meio. Põe de lado todas as características sobrepostas e obscuras do tacto e também todas as características demasiado finas da visão. E eis que do objecto tocado e contemplado se liberta uma sonoridade! Nela se vão reunir as características respeitantes aos outros dois sentidos... e temos um sinal

verbal! Podemos então dizer que o ouvido se estende para ambos os lados: torna claro aquilo que é demasiado obscuro, torna mais suportável aquilo que é demasiado luminoso, introduz maior unidade, tanto na multiplicidade obscura do tacto como na diversidade ofuscante da visão[96]. E como este reconhecimento da multiplicidade por intermédio duma unidade, por intermédio duma característica, é já linguagem, o ouvido é órgão da linguagem.

3. O ouvido é o sentido central do ponto de vista da *vivacidade* das impressões e, portanto, sentido para a linguagem. O tacto é avassalador e a visão é demasiado fria, indiferente. O primeiro penetra demasiado fundo em nós para poder tornar-se linguagem; os objectos da visão permanecem demasiado passivos perante nós. Mas as sonoridades que captamos pela audição penetram de tal modo no interior da alma que não podiam deixar de se converter em características, já que também não são ensurdecedoras a ponto de impedir que essas características sejam claras. O ouvido é, pois, sentido para a linguagem.

Como havia de ser insuficiente, fatigante e insuportável uma linguagem baseada nesse sentido rude que é o tacto! Como seria enganosa e irracional a linguagem da visão, no seu demasiado rigor! Qual é o homem capaz de saborear, sentir e cheirar continuamente sem sofrer, como diz Pope, uma morte aromática[97]? Do mesmo modo, quem poderia pôr-se a olhar fixamente, com toda a atenção, para uma gama de cores sem depressa ficar cego? Mas ouvir e, digamos assim, ao ouvir pensar palavras, isso é coisa que podemos fazer prolongadamente e quase sempre: o ouvido é para a alma o mesmo que o verde, a cor central, é para a visão. O homem está, pois, organizado para ser uma criatura de linguagem.

4. O ouvido é o sentido central do ponto de vista

do *tempo em que actua* e, por isso, sentido para a linguagem. O tacto injecta-nos tudo ao mesmo tempo; estimula intensamente as cordas do nosso sentir, mas é breve e intermitente. Quanto à visão, coloca-nos tudo à frente ao mesmo tempo e intimida o aprendiz com o imenso retábulo das contiguidades. Mas, veja-se o que acontece com o ouvido! Como nos protegeu bem a nossa mestra da linguagem, a natureza! Dela, a nossa alma recebe as sonoridades, uma por uma. Dá e não nos satura! Dá e tem sempre mais para dar! Ou seja, ela exerce plenamente a arte do método: ensina de um modo progressivo! Assim, como podia o homem deixar de apreender a linguagem, deixar de a inventar por si mesmo?

5. O ouvido é o sentido central do ponto de vista da *necessidade de expressão* e, portanto, sentido para a linguagem. O tacto actua numa indizível obscuridade e, por isso mesmo, *não admite* ser dito: diz respeito ao nosso íntimo! É egoista, fechado sobre si próprio! Quanto à visão, era igualmente indizível para o inventor da linguagem. Porque nela nada existe que *tenha* que ser dito de imediato. Os objectos da visão permanecem! Permitem que os apontemos com o gesto de indicação! Mas com os objectos da audição é diferente: andam ligados ao movimento, perpassam! E, por isso mesmo, soam! Tornam-se dizíveis porque precisam de ser ditos; e porque precisam de o ser, são-no por intermédio do seu movimento. Que enorme capacidade para a invenção da linguagem!

6. O ouvido é o sentido central do ponto de vista do seu *desenvolvimento* e, portanto, sentido para a linguagem. O homem é todo ele sentir físico[98]: o embrião, no primeiro momento de vida, já sente como o recém-nascido há-de vir a sentir. Trata-se, pois, do tronco natural donde crescem as ramificações mais delicadas da sensibilidade, o novelo intrincado donde se

desenvolvem, na sua subtileza, todas as forças da alma. E como se processa esse desenvolvimento? Tal como vimos, por intermédio do ouvido, já que é com os sons que a natureza acorda a alma do sono obscuro da impressão táctil para a primeira impressão distinta, amadurencendo-a para o exercício duma sensibilidade cada vez mais subtil. Se, por exemplo, a visão já estivesse desenvolvida antes do ouvido, ou se fosse possível que a visão tivesse despertado do plano da impressão táctil sem ser pela via do sentido intermédio que é o ouvido, que confrangedora sabedoria, que luminosa parvoice não seria a duma tal criatura! Toda ela olhos, supondo que mesmo assim tinha que chegar a ser uma criatura humana, que dificuldades não teria para nomear o que visse, para interligar a frieza da visão e o calor das impressões tácteis que constituem o tronco da natureza humana! Mas a própria suposição é já contraditória; o caminho de desenvolvimento da natureza humana é melhor e é único! Como todos os sentidos agem em conjunto, estamos sempre, por meio do ouvido, em plena escola da natureza, aprendendo a abstrair e, ao mesmo tempo, a falar: a visão aperfeiçoa-se e aperfeiçoa a razão; e a razão, aperfeiçoando-se a si mesma, aperfeiçoa essa dádiva que é a possibilidade da designação. Assim, quando o homem chega aos conjuntos de características mais elaborados fornecidos pela visão, imagine-se o tesouro de palavras e de analogias linguísticas de que dispõe! Tomou, portanto, um único caminho que o havia de levar do sentir táctil ao sentido dos fantasmas mais subtis: o caminho da audição, isto é, do sentido da linguagem! Aprendeu assim a fazer soar tanto aquilo que via como aquilo que tocava.

Se neste momento quisesse juntar todas as pontas e tornar visível, num relance, todo o tecido a que chamamos natureza humana, diria que é toda ela um teci-

do para a linguagem. Para a linguagem, vimo-lo já, a força positiva do pensamento recebeu um espaço de exercício, uma esfera, a substância e a matéria foram-lhe equilibradamente distribuídas, foram criados o enquadramento e a forma e, por último, foram organizados e ordenados os sentidos. E é por isso, também, que o homem não pensa nem com maior clareza nem mais obscuramente, tal como não vê nem sente com maior acuidade, demora ou vivacidade. É por isso que os sentidos de que dispõe são estes; nem mais, nem outros! Tudo se equilibra! Tudo reduzido ao mínimo num jogo de compensações! Tudo disposto e distribuído com propósito definido! Unidade e conexão! Proporção e ordem! Uma totalidade! Um sistema! Uma criatura de reflexão e linguagem, de consciência e criatividade linguística! E se, depois de todas estas observações, ainda houvesse alguém que quisesse negar esta determinação do homem para a linguagem, teria que destruir a natureza antes de a observar, rasgar em dissonâncias todas as harmonias que apontámos, demolir até à ruína mais completa todo o magnífico edifício das forças humanas, fazer da sensibilidade do homem um deserto e depois, em vez da obra-prima da natureza, encontrar uma criatura cheia de carências e lacunas, cheia de fraquezas e de convulsões!

E se, pelo contrário, a linguagem fosse vista precisamente como aquilo que tinha que nascer da planificação, do equilíbrio da criatura que temos vindo a caracterizar? É essa ideia que vou demonstrar, embora neste momento se me apresentasse ainda a possibilidade duma agradável digressão que seria a de imaginar os privilégios e vantagens da linguagem do ouvido face às linguagens dos outros sentidos, à luz das regras da teoria do prazer de Sulzer[99]. Mas essa digressão levar-nos-ia demasiado longe e é preciso renunciar a

ela, já que ainda estamos longe de ter tornado perfeitamente segura e linear a estrada principal. Assim, para começar

I. «Quanto mais antigas forem as línguas, quanto mais próximas estiverem da origem, tanto mais notória será nas suas raízes a citada analogia dos sentidos!»

Enquanto nós, nas línguas tardias, já caracterizamos a *cólera*, nas raízes vocabulares, como fenómeno visual ou como coisa abstracta (por exemplo, por intermédio do olhar dardejante, pelo rubor das faces ou coisa semelhante), de tal forma que já só é vista ou pensada, o oriental, pelo contrário, ouve-a. Ouve-a soprar! Ouve-a ejectar o hálito ardente! Ouve-lhe as tempestuosas faíscas! Foi isso, o sopro das narinas entendido como lugar da cólera, que se tornou raiz da palavra. E nas metáforas da cólera, em toda a família de palavras relacionadas com ela, é essa origem, esse sopro, que se faz ouvir.

Enquanto para nós a *vida* se exprime na língua pela pulsação, pelo fervilhar, por coisas subtis, ao oriental ela manifestava-se em termos sonoros, como respiração. O homem vivia porque respirava e morria porque expirava. E ouve-se respirar a raiz da palavra como se fosse a respiração do primeiro homem.

Enquanto caracterizamos o *parto* a nosso modo, o oriental ouve nas designações também o grito de angústia da mulher ou, nos animais, as contracções do ventre. É à volta desse eixo que giram as suas imagens.

Enquanto nós, na palavra *aurora*, talvez ouçamos a beleza, o esplendor, a frescura, mas sempre de modo obscuro, o nómada oriental, na sua expectativa, sente também na raiz vocabular o prazer do contacto breve do primeiro raio de luz e que nós possivelmente nunca vimos ou, pelo menos, nunca sentimos no corpo.

São incontáveis, nas línguas antigas e nas dos po-

vos selvagens, os exemplos de espontânea caracterização auditiva e táctil resultante de fortes impressões. Uma obra que investigasse cuidadosamente, para diferentes povos, a impressão fundamental correspondente a tais ideias seria uma demonstração integral da minha tese e da invenção humana da linguagem.

II. «Quanto mais antigas forem as línguas, quanto mais próximas estiverem da origem, tanto mais se intersectam também as impressões sensíveis nas raízes vocabulares!»

Abra-se um dicionário das línguas orientais, o primeiro que vier à mão, e ver-se-á o impulso para a expressão. Ver-se-á como o inventor da linguagem foi buscar ideias a uma forma do sentir para as emprestar a uma outra! Como tais empréstimos se fizeram, a maior parte das vezes, em torno dos sentidos mais sobrecarregados, mais frios e mais distintos! Como tudo tinha que se tornar sentir físico e som para se tornar expressão! Donde o arrojo e a força das metáforas nas raízes vocabulares! Daí, também, as transposições de sentido para sentido, de tal modo que as significações duma raiz e, mais ainda, das respectivas derivações se tornam, no seu conjunto, o mais variegado dos retábulos. A causa genética de tudo isto reside na pobreza da alma humana e na confluência das impressões experimentadas por um homem ainda rude. E é tão nítida a sua necessidade de se exprimir! Depois, à medida que a ideia se vai afastando da impressão táctil e sonora, vê-se cada vez melhor que é impossível duvidar do carácter humano da origem da linguagem. Onde poderão os defensores duma outra origem ir buscar uma explicação para este *entrelaçado das ideias* nas raízes vocabulares? Será que Deus era tão pobre de ideias e de vocábulos que fosse obrigado a recorrer a um uso tão desordenado das palavras? Ou seria tão amante de hipérboles e de metáforas absurdas que tivesse que

chegar ao ponto de imprimir espírito nos radicais da Sua língua?

A chamada língua divina, a hebraica, está toda ela marcada por arrojos desse tipo, de modo que o Oriente se honra de poder designá-la apenas como «asiática». Mas não se pense que ao chamar asiático a esse espírito metafórico se esteja a dizer que ele não exista noutros lados. Porque esse espírito está vivo em todas as línguas selvagens; só que, claro está, em cada uma segundo o grau de formação da respectiva nação e segundo a especificidade do modo de pensar da mesma[100]. Um povo que não tenha chegado a distinguir bastante e com acuidade as suas sensações, que não tenha tido coragem suficiente para se exprimir, força suficiente para saquear as expressões que lhe faltam, há-de ter também menos necessidade de matizes da experiência sensível ou socorrer-se-á de semiexpressões furtivas. Uma nação ardorosa, quer viva no Oriente ou na América do Norte, manifestará a sua coragem na ousadia das metáforas. Mas a nação que apresentar, no mais fundo de si, o maior número de transplantações desta ordem, há-de ter possuído também a língua mais pobre, a mais antiga, a mais próxima da origem; e não há dúvida de que essa língua existiu no Oriente.

Vê-se bem como seria difícil estabelecer uma verdadeira etimologia de tal língua. As tão diversas significações duma mesma raiz — que deveriam ser derivadas no respectivo quadro genealógico e remetidas para a sua origem — aparentavam-se apenas por meio de sensações obscuras, ideias colaterais fugidias, simultaneidades impressivas erguidas do fundo da alma e, por isso mesmo, dificilmente apreensíveis em regras. E esses parentescos são tão nacionais, tão decorrentes do modo de pensar e de ver do povo que vai inventando uma língua numa dada região, num certo tempo, em

circunstâncias específicas, que se tornam infinitamente difíceis de verificar por parte dum nórdico ocidental, uma vez que passam a estar oprimidos sob o jugo de frios e intermináveis circunlóquios. E como esses parentescos são condicionados pela necessidade e foram inventados na dependência da afectividade, da experiência sensível, da dificuldade de expressão, que feliz acaso não é necessário para encontrar duas vezes a mesma forma do sentir. E, finalmente, como num dicionário desse tipo as palavras e as significações de cada palavra têm que ser reunidas a partir de tempos, circunstâncias e modos de pensamento muito diferentes, multiplicando-se, portanto, tais determinações instantâneas até ao infinito, imagine-se a dispersão de esforços que a tarefa implica! Que perspicácia não seria necessária para penetrar essas circunstâncias e condicionamentos! E que equilíbrio para conseguir separar com rigor os diferentes momentos! Que sabedoria e que maleabilidade para chegar a caracterizar esse espírito rude, essa fantasia arrojada, esse sentir nacional de tempos que nos são estranhos e para o modernizar segundo aquele em que vivemos! Mas, também por isso mesmo, não se trataria apenas de fazer luz sobre a história, o modo de pensar e a literatura dum país, mas sim, em geral, sobre aquela *região obscura da alma humana* em que se *cruzam e complexificam os conceitos,* em que *as mais diversas formas do sentir se geram reciprocamente,* em que *todas as forças da alma se oferecem numa oportunidade irrecusável* e em que *se nos desvenda toda a habilidade inventiva de que ela é capaz!* Numa tal obra, cada passo seria descoberta e cada nova observação a mais completa prova da humanidade da origem da linguagem.

Schultens[101] ganhou notoriedade com a sua análise de algumas dessas etimologias na língua hebraica. Cada uma delas constitui uma prova da minha regra.

Mas, por diversas razões, não creio que possam ser deslindados os étimos da primeira língua humana, ainda que ela fosse a hebraica.

Gostaria, contudo, de seguir ainda o rasto duma observação que é demasiado geral e importante para ficar esquecida. Disse eu que o fundamento das metáforas lexicais arrojadas residia na primeira invenção da linguagem. Mas como? Pois se, muito mais tarde, desaparecido já todo o condicionamento inicial, verificamos a permanência do mesmo tipo de palavras e de imagens, agora com base num mero desejo de imitação ou no amor pela Antiguidade? E se acontece até que tais procedimentos são ampliados e engrandecidos? Mas aí, ah aí o que acontece é a sublime tolice, o jogo insuflado das palavras que, de facto não existia no início. No início tratava-se dum espírito audacioso, viril, que, possivelmente, quanto mais nos parece entretido em jogos menos queria jogar! Era o carácter simultaneamente rude e sublime da fantasia que elaborava em dada palavra uma dada forma do sentir. Mas hoje, no uso dos meros imitadores, longe desse sentir, longe das circunstâncias de então, o que temos são ampolas vazias, palavras sem espírito[102]! E tem sido este o destino de todas as línguas recentes, apesar de inicialmente possuírem essas formas tão audaciosas! Os poetas franceses mais recentes não conseguem transviar-se porque os responsáveis pela invenção da sua língua se não transviaram. É certo que a língua francesa é toda ela prosa da sã razão e não contém, já na origem, praticamente nenhuma palavra poética de que o escritor se possa servir. Mas que aconteceu com os orientais, com os Gregos, com os Ingleses? E connosco, Alemães?

Daqui se depreende que, quanto mais antiga for uma língua, quanto mais audácias dessas houver nas suas raízes, se essa língua tiver tido uma vida longa, se

se tiver desenvolvido durante muito tempo, tanto menos razão haverá para nos apoiarmos em cada uma das ousadias originais como se cada um desses cruzamentos conceptuais estivesse sempre presente e fosse sempre pensado no posterior uso da língua. A metáfora inicial era impulso para a fala; se pretendermos tomá-la, mais tarde e em todos os casos, por coisa fértil e enérgica, capaz de interligar todos os factos extraordinários, quando a palavra já se tornou corrente e a agudeza inicial está gasta, os exemplos lamentáveis hão-de enxamear toda uma escolástica construída em torno das línguas orientais!

Um aspecto ainda. Quando se pega nestas audaciosas lutas interiores às palavras, nestas transposições de sensações em expressão, nesses cruzamentos de palavras que não têm regra nem fio condutor único, e se lhes colam ou acrescentam determinados conceitos subtis relativos a um dogma ou a um sistema, ou se procura deduzi-los daí... Céus! Como estavam longe das definições dum sistema estas tentativas lexicais duma língua que só começava a sê-lo ou que só há pouco tinha passado a sê-lo! E como é frequente cair-se na criação de ídolos verbais em que o inventor da linguagem ou mesmo os que posteriormente a foram usando nunca pensaram!

Mas, observações destas seriam intermináveis. Passo, portanto, a um novo cânone:

III. «Quanto mais próxima da origem estiver uma língua, quanto mais nela se entrecruzarem as formas do sentir, menos possibilidade haverá de classificar lógica e rigorosamente essas formas. Língua rica em sinónimos; a pobreza quanto ao essencial anda acompanhada pelo maior e mais desnecessário dos excessos.»

Os defensores da origem divina, sempre prontos para ver ordem sobrenatural em todas as coisas, difi-

cilmente a encontram aqui e negam * que se trate de sinónimos. Ah negam? Pois bem, aceitemos que entre as cinquenta palavras que o árabe tem para o leão, entre as duzentas que possui para a cobra, as oitenta que usa para o mel e as mais de mil que conhece para a espada, se encontrem diferenças subtis, ou que se encontravam, tendo-se entretanto perdido. Mas então pergunta-se por que razão chegaram a existir, se tinham que se perder? Por que razão inventou Deus um vocabulário desnecessário que, como dizem os Árabes, só um profeta do Senhor podia abarcar no seu conjunto? Ou tê-lo-á Deus inventado na vacuidade do desleixo? Comparativamente, contudo, trata-se sempre de sinónimos. Basta pensar nas muitas outras ideias para as quais não há palavras. Poder-se-á fundamentar a ordem divina no facto de Deus ter negligenciado um plano da língua, no facto de ter inventado setenta palavras para pedra e nenhuma para tantas ideias tão necessárias, para as modalidades do sentir interior e para as abstracções? No facto de nuns pontos ter esmagado o homem com o excesso desnecessário, enquanto noutros o deixou na maior pobreza, na necessidade de roubar, de usurpar metáforas e de dizer uma espécie de semidisparates?

Colocada em termos humanos, a questão resolve-se por si própria. Enquanto as ideias mais complexas, mais raras, tivessem que ser expressas impropriamente, podiam sê-lo pelas mais disponíveis e mais simples. Quanto menos o homem conhecesse a natureza, quanto menos fossem as perspectivas que face a ela pudesse tomar e menor a possibilidade do reconhecimento — devido à sua inexperiência — , quanto menos *a priori* e mais na dependência dos condicionalismos sensíveis se processasse a invenção, mais sinónimos

* Süßmilch, § 9.

haveria! Quanto maior fosse o número de indivíduos que inventavam, quanto mais errante e desligada a invenção de cada um — e, ao mesmo tempo, quase sempre num só círculo de coisas idênticas — , mais sinónimos haveria quando depois se juntavam e as suas línguas individuais confluíam num mesmo oceano vocabular! E como, desses sinónimos , nem todos podiam ser abandonados, quais haviam de sê-lo? Este ou aquele outro tornava-se usual em certa tribo, em certa família ou em dado poeta. E assim, como dizia um lexicógrafo árabe que tinha enumerado quatrocentas palavras para a miséria, a quadricentésima primeira miséria era ter que contar as palavras da miséria. Uma tal língua é rica porque é pobre, porque os que a inventaram ainda não dispunham duma planificação capaz de a tornar mais pobre... E ainda há quem pense que o indigente inventor da mais imperfeita das línguas havia de ser Deus!

As analogias de todas as línguas selvagens confirmam a minha afirmação: cada uma delas é, ao mesmo tempo, perdulária e necessitada, embora cada uma o seja a seu modo. Se o árabe tem tantas palavras para *pedra*, *camelo*, *espada*, *cobra* (coisas com que todos os dias convive!), já a língua do Ceilão, correspondendo às inclinações do povo que a fala, é rica em formas de cumprimento, em títulos pessoais e em expressões faustosas. Para designar a «mulher» dispõe de doze nomes diferentes, consoante o estatuto e a posição, onde nós, alemães de pouca educação, teríamos que ir pedir vocabulário de empréstimo aos nossos vizinhos. Também segundo o estatuto e a posição, o «tu» e o «vós» podem ser dados por oito expressões diferentes que todos usam, desde o trabalhador braçal ao homem da corte: o caos é forma da língua. No Sião há oito maneiras de dizer «eu» e «nós» dependentes de ser o senhor a falar com o vassalo ou o vassalo com o

senhor. A língua dos selvagens das Caraíbas está praticamente dividida em duas línguas, a das mulheres e a dos homens, e as coisas comuns aos dois sexos, a cama, a lua, o sol, o arco, são designadas de maneira diferente; imagine-se o excesso de sinónimos! E, contudo, este mesmo povo só possui quatro palavras para designar as cores e têm que remeter para elas o que sobra do espectro; imagine-se a pobreza! Os Hurões têm sempre um duplo verbo para o caso em que a coisa é animada ou inanimada, de tal modo que «ver» tem duas expressões diferentes consoante se trate de «ver uma pedra» ou de «ver um homem»; estenda-se isto à natureza toda e imagine-se a riqueza! Há sempre duas palavras diferentes para «servir-se daquilo que é propriedade pessoal» ou «servir-se daquilo que é propriedade da pessoa com quem se fala»; que riqueza! Na língua mais importante do Peru os dois sexos são nomeados de maneira tão diferenciada que a irmã do irmão e a irmã da irmã têm designações diferentes, bem como o filho por parte do pai e o filho por parte da mãe... Contudo, esta mesma língua não possui um verdadeiro plural!

Cada uma destas sinonímias depende tanto dos costumes, do carácter e da origem do povo! *E, ao mesmo tempo, por toda a parte, o que fica caracterizado é o espírito humano e a invenção que lhe é própria.*

Passemos a outro cânone:

IV. «Tal como a alma humana não pode recordar abstracções do reino dos espíritos que não tenha atingido por intermédio de oportunidades concretas em que os sentidos foram despertados, também nenhuma língua possui abstracções às quais não tenha chegado por meio das sonoridades e das impressões sensíveis. E quanto mais próximo da origem estiver uma língua menos abstracções terá e mais formas do sentir há-de

apresentar.» Uma vez mais, em campo tão vasto, limito-me a colher algumas flores.

Toda a estrutura[103] das línguas orientais prova que todas as palavras abstractas, anteriormente, diziam respeito ao exercício da sensibilidade. O *espírito* era «vento», «sopro», «tempestade nocturna»; *sagrado* dizia-se «singular», «solitário»; a *alma* era chamada «respiração», a *cólera* era o «sopro do nariz» e assim por diante. Os conceitos mais gerais só mais tarde foram construídos por abstracção, imaginação, fantasia, comparação, analogia, etc. No abismo profundo que é o passado remoto da língua, não existe um único!

Acontece o mesmo com todos os povos selvagens, mas sempre de acordo com o grau de cultura. Na língua de Barantola[104] não foi possível encontrar palavra para «sagrado» e os Hotentotes não dispõem de nome para «espírito». Os missionários dos mais variados pontos do globo queixam-se da dificuldade em transmitir aos indígenas, nas respectivas línguas, os conceitos cristãos; e, contudo, tratar-se-ia sempre de conceitos comuns do entendimento comum e não de conceitos da dogmática escolástica. Essas dificuldades tornam-se evidentes quando se lêem, em traduções, exemplos da apresentação desses conceitos aos selvagens ou mesmo aos povos europeus falantes de línguas menos cultas (os Lapões, os Finlandeses, os Estónios) ou quando se observam as gramáticas e os vocabulários desses povos.

E se se não quiser acreditar nos missionários, leiam-se os filósofos, de la Condamine sobre o Peru e o Amazonas, Maupertuis sobre a Lapónia[105] e outros. Tempo, duração, espaço, essência, substância, matéria, virtude, justiça, liberdade, conhecimento, não existem nos lábios dos Peruanos, ainda que, a todo o momento, no uso que fazem da razão, mostrem que

são capazes de estabelecer juízos com estes conceitos e, nos seus actos, evidenciem possuir virtudes. Mas *enquanto não tornarem a ideia distinta, por intermédio da característica, não possuem palavra para ela.*

Assim, quando tais palavras já entraram numa língua, vemos-lhes claramente a origem. A língua litúrgica da nação russa é no fundamental o grego; os conceitos cristãos dos Letões são palavras alemãs ou conceitos alemães letonisados; os Mexicanos, para exprimirem o *pecador* representam-no como um homem ajoelhado em confissão e imaginam a Santíssima Trindade como três rostos aureolados. São conhecidos os percursos que permitiram a entrada nas nossas línguas científicas[106] da maior parte das abstracções nos domínios da Teologia, da Jurisprudência e da Filosofia, por exemplo. É sabido como muitas vezes os escolásticos e outros polemistas não conseguiam sequer disputar com as palavras das suas línguas de origem e como se viam, por isso, na obrigação de ir buscar o arsenal da discussão (hipostáse e substância, ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος[107]) àquelas línguas em que os conceitos já estavam abstraídos e o armamento afinado! Toda a nossa Psicologia, por mais refinada e definida que esteja, não dispõe duma única palavra que lhe seja específica!

Tudo isto é tão verdade que mesmo os místicos e os fanáticos não conseguem caracterizar os seus novos mistérios da natureza, dos céus e dos infernos senão por meio de imagens e representações sensíveis. Swedenborg[108] não pôde chegar a suspeitar da existência dos anjos e espíritos de que fala senão a partir do uso dos sentidos e o exaltado Klopstock[109], que é a mais perfeita antítese do primeiro, não pôde edificar o Céu e o Inferno senão com matérias sensíveis. O negro fareja os deuses na copa das árvores e os Chinguleses[110] ouvem o demónio nos rumores da floresta. Procurei

seguir o rasto destas abstracções em diferentes povos, em diferentes línguas, e apercebi-me das mais extraordinárias tentativas da inventiva humana. E se o objecto é demasiado grande, o fundamento é sempre o mesmo. Quando o selvagem pensa que uma coisa tem um espírito tem que haver uma coisa qualquer sensível da qual ele abstrai o tal espírito. Só que a abstracção tem as suas modalidades, graus e métodos que diferem muito. O exemplo mais simples de que cada nação não tem mais palavras que aquelas que aprendeu a abstrair é-nos dado pelos *números* que constituem, sem dúvida, abstracções fáceis. E, na maior parte dos povos selvagens, são em tão pequena quantidade, por muito que as respectivas línguas sejam ricas, admiráveis, desenvolvidas! Nunca têm mais que aquilo de que precisam! O comerciante fenício foi o inventor da aritmética. O pastor que verifica constantemente o seu rebanho vai aprendendo a contar. As nações de caçadores, que não têm grandes negócios, não sabem caracterizar melhor um exército que comparando-o com os cabelos! Quem poderia contá-los? E quem teria palavras para tal, sem nunca ter chegado a contar tanto?

Será possível tapar os olhos perante todos estes vestígios do trabalho de transformação do espírito humano enquanto se ocupa da criação da linguagem e ir procurar-lhe a origem nas nuvens? Que prova há da existência duma única palavra que só pudesse ter sido inventada por Deus? Haverá alguma língua em que exista um único conceito geral e puro que tenha chegado ao homem vindo dos céus? Digam-me, ao menos, como seria isso possível*! E que fazer dos cem mil

---

* O melhor tratado que conheço sobre esta matéria é de um inglês: *Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human, by the author of the procedure, extent and limits of human understanding*, Londres 1733 [111].

fundamentos, analogias e provas da génese da linguagem na alma humana, de acordo com os sentimentos humanos e as maneiras de ver dos homens? E das provas do progresso da linguagem em íntima ligação com a razão e do seu desenvolvimento nela apoiado, provas essas que se encontram em todos os povos, em todos os paralelos e em todas as circunstâncias? Qual o ouvido incapaz de escutar esta voz comum a todas as nações?

E, apesar de tudo, verifico com espanto que o Sr. Süßmilch volta a cruzar-se comigo e uma vez mais encontra a sua ordem divina no mesmo percurso em que eu só encontro a mais humana das ordens*. O facto de «até hoje não se ter descoberto uma língua totalmente inadequada às artes e às ciências» provará alguma coisa senão que nenhuma língua animal é animal e todas são *humanas*? Onde é que alguém descobriu um homem totalmente inadequado às artes e às ciências? E o facto de tal língua não existir constitui admiração? Não será precisamente uma coisa vulgar, já que é do homem que se trata? «Todos os missionários conseguiram falar com os povos que visitaram, mesmo os mais selvagens, e convencê-los, coisa que não podia acontecer sem que se fizessem fundamentações e se chegasse a conclusões: as línguas desses povos tinham, portanto, que conter *terminos abstractos*, etc.» E, se assim fosse, significaria isso uma ordem divina? Ou não será que essa abstracção de palavras, quando se tornam necessárias, é precisamente o mais humano dos factos? E qual o povo que alguma vez dispõe na sua língua de uma abstracção que não tenha sido ele próprio a conquistar? E teriam todos esses povos o mesmo número de abstracções? Terão os missionários podido exprimir-se por toda a parte com a mesma fa-

* Süßmilch, § 11.

cilidade ou é exactamente o contrário que lemos nos relatos que fazem de diferentes partes do mundo? E como se exprimiam, senão adaptando os seus novos conceitos à linguagem autóctone por analogia com a mesma? E terá isto acontecido da mesma maneira em toda a parte? Sobre o facto invocado haveria tanto, tanto a dizer! Quanto à conclusão, essa diz o contrário! Precisamente porque a razão humana não pode existir sem abstracção e porque nenhuma abstracção se faz sem linguagem, acontece que em qualquer povo a língua tem que conter abstracções, ou seja, tem que ser imagem da razão, uma vez que foi seu instrumento. Mas, como cada língua só contém aquilo que o povo que a fala pôde fazer, e como nenhuma abstracção existe que tenha sido obtida sem os sentidos (assim o demonstra a sua expressão originalmente sensível), acontece que *em parte alguma se enconta ordem divina a não ser no facto de a linguagem ser integralmente humana!*

V. Por último: «Uma vez que a gramática duma língua mais não é que uma filosofia sobre essa língua e um método para a sua utilização, acontece necessariamente que, quanto mais próxima da origem está uma língua, menos gramática tem; e a língua mais antiga era apenas o atrás mencionado vocabulário da natureza!» Passo a esquematizar algumas das etapas:

1. As declinações e as conjugações mais não são que abreviaturas e determinações do uso dos nomes e dos verbos, segundo o número, o tempo, o modo e a pessoa. Assim, quanto mais rude for uma língua, tanto mais irregular há-de ser nestas determinações, evidenciando em cada passo o percurso da razão humana. Mais para trás ainda, antes da arte do uso, a linguagem era simples vocabulário.

2. Tal como os verbos duma língua aparecem antes dos nomes, que são abstraídos a partir deles, também no início *tantas mais seriam as conjugações quan-*

to menos se tivesse aprendido a hierarquizar os conceitos. Quantas conjugações não têm os orientais! E, no entanto, a bem dizer, não têm nenhuma, porque o que se vê é uma profusão de transplantações e de substituições dos verbos de conjugação em conjugação! Mas tudo isso é natural. Como nada toca o homem de mais perto — ou, no mínimo, mais linguisticamente — que aquilo que ele tem que *narrar*, isto é, factos, acções, acontecimentos, sucede que na origem se vai necessariamente reunindo um tal conjunto de factos e acontecimentos que quase surge um novo verbo para cada situação. «Na língua dos Hurões tudo é conjugado. É uma arte impossível de explicar que permite distinguir a partir dos verbos os nomes, os pronomes e os advérbios. Os verbos simples têm uma dupla conjugação: uma para o próprio, outra para tudo o resto. As terceiras pessoas dispõem dos dois géneros. No que diz respeito aos tempos, encontram-se as distinções subtis que se conhecem, por exemplo, na língua grega; assim, se se quer fazer a narrativa duma viagem, a expressão é diferente consoante tenha sido por terra ou por mar. Os verbos activos diversificam-se tanto quanto o número de coisas que possam estar na dependência desse fazer; a palavra «comer» modifica-se com cada designação duma coisa comestível que se lhe venha juntar. O fazer por parte duma coisa animada exprime-se diferentemente do fazer por parte duma coisa inanimada. Servir-se dum objecto que seja propriedade pessoal ou dum objecto que seja propriedade daquele com quem se fala são duas coisas com expressões diferentes. E assim por diante. [112]» Pense-se nesta diversidade de verbos, modos, tempos, pessoas, situações, géneros, etc.! Imagine-se a dificuldade de hierarquizar minimamente tudo isto! Ou seja, a dificuldade de ir transformando a pouco e pouco em gramática aquilo que era apenas vocabulário! A gramática dos

Topinambus do Brasil elaborada por P. Lery mostra exactamente a mesma coisa! Pois, tal como o primeiro vocabulário da alma humana era *uma epopeia viva da natureza sonora e activa, também a primeira gramática pouco mais seria que um ensaio filosófico no sentido de transportar essa epopeia à regularidade da História.* Assim, a alma começa apenas com verbos e trabalha num caos: situação inesgotável para a poesia. Depois, mais ordenada, torna-se suficientemente rica para a determinação da História. Mais tarde ainda há-de tornar-se capaz de chegar aos teoremas e às demonstrações.

3. A palavra que, como imitação, se seguia imediatamente ao ruído natural, perseguia já qualquer coisa de passado. Assim, *as raízes dos verbos são pretéritos,* mas pretéritos que quase servem para *o presente. A priori* o facto é estranho e inexplicável, já que o tempo presente deveria ser o primeiro como acontece em todas as línguas de formação tardia; mas, de acordo com a história da invenção da linguagem, não podia ter sido de outro modo. O presente *indica-se*, o passado tem que ser *narrado.* E, como era possível narrá-lo de tantos modos diferentes (e inicialmente, debaixo da necessidade de procurar palavras para o efeito, era mesmo preciso fazê-lo de múltiplas maneiras), acontece que em todas as línguas antigas surgiram vários pretéritos mas apenas um presente, ou mesmo nenhum. Em tempos mais cultos, a poesia e a História comprazem-se nesta situação, mas a Filosofia muito pouco, já que não gosta de tesouros obscuros. Uma vez mais, encontramos aqui identidade entre os Hurões, os índios do Brasil, os orientais e os Gregos: por toda a parte vestígios do percurso do espírito humano!

4. Todas as línguas modernas, filosóficas, introduziram modificações mais subtis para os nomes e me-

nos subtis, mas mais regulares, para os verbos. E isto porque a linguagem cresceu no sentido da fria observação daquilo que existiu e existe, em vez de permanecer uma mistura irregular e balbuciante de coisas acabadas de acontecer. Ganhou-se o hábito de dizê-las em sequência e, portanto, de as determinar por meio do número, do artigo, do caso, etc. *Os antigos inventores da linguagem queriam dizer tudo duma só vez* *; não apenas o que tivesse sido feito, mas também quem, quando e onde. Introduziam, pois, a circunstância no próprio nome, o género na pessoa verbal; estabeleciam distinções tanto por intermédio de partículas prepositivas ou pospositivas como por meio de sufixos ou infixos. Tudo fluía em conjunto: verbo e advérbio, verbo e nome. Quanto mais se avança no tempo, mais se distingue, mais se enumera: o espírito torna-se artigo, as desinências convertem-se em pessoas, os prefixos transformam-se em modos ou em advérbios, as partes do discurso separam-se: lentamente, a *gramática* ia-se formando. Assim, esta arte da fala, esta filosofia sobre a língua, só muito devagar e gradualmente se foi edificando, ao longo de séculos, de eras; a primeira cabeça que pensar numa verdadeira Filosofia da Gramática [114], numa Arte do Discurso, terá, antes de mais, que reflectir sobre a sua história através dos povos e dos tempos. Se tivéssemos essa história, ela constituiria, com todos os seus avanços e desvios uma cartografia do carácter humano da linguagem.

5. Mas como pode alguma vez ter existido uma língua totalmente destituída de gramática? Um simples confluir de imagens e impressões sem conexão nem determinações? Tratava-se de linguagem viva, e isso resolvia ambos os problemas! *A enorme adequa-*

---

* Rousseau, na sua hipótese, adivinhou esta ideia que aqui defino e comprovo [113]

ção do gesto fornecia de algum modo a esfera e a medida a que pertencia esse confluir de imagens; e toda a riqueza das determinações existentes no próprio léxico substituía a arte da gramática. Veja-se a antiga escrita dos povos do México! Essa gente representava simples imagens separadas. Quando não lhes ocorria uma imagem sensível, convencionavam certos riscos; a conexão entre eles tinha que ser dada pelo mundo a que pertencia cada um, adivinhada com base nele. E veja-se como hoje em dia os mudos e os surdos levam longe esta arte divinatória que consiste em descobrir uma conexão a partir de sinais isolados! Nada vejo de incompreensível no facto desta arte fazer parte integrante da linguagem, de ser aprendida desde a infância juntamente com a língua, de se ir simplificando e aperfeiçoando na tradição das gerações. Mas quanto mais se simplificar, mais pequeno há-de ser o lugar que ocupa, isto é, mais gramática haverá. E tudo isto faz parte do percurso gradual do espírito humano!

Prova do que venho a dizer são, por exemplo, as notícias de la Loubère sobre a língua do Sião: como é idêntica ainda esta língua ao contexto oriental, muito em especial naquilo que nela é anterior aos elementos que vindos desse contexto entraram nela por via duma formação cultural tardia! Se um Siamês quer dizer «se eu estivesse no Sião estaria feliz», diz «quando eu ser cidade Sião, eu contente coração muito». Se quer rezar o Pai-Nosso precisa dizer assim: «Pai a nós ser céu! Nome de Deus querer santificar toda a parte, etc.» Tudo tão dependente do contexto como a escrita hieroglífica mexicana ou as tentativas balbuciantes que o não iniciado faz numa língua estrangeira.

6. Há ainda um facto singular que preciso explicar aqui, facto que verifico ter sido também mal compreendido pelo Sr. Süßmilch na sua defesa da ordem divina: «a saber, a diversidade das significações duma

palavra dependentes de pequenas articulações e das suas diferenças». Encontro este artifício em quase todos os povos selvagens: Garcilaso di Vega assinala-o nos Peruanos, de la Condamine nos índios do Brasil, la Loubère nos Siameses e Resnel[115] nos índios da América do Norte. Encontro-o igualmente nas línguas antigas, por exemplo, no chinês e nas línguas orientais, e de maneira notória no hebraico em que um pequeno ruído, um acento ou um espírito modifica toda a significação. Nisto nada vejo que não seja típico do homem! *É a presença simultânea da pobreza e da comodidade no inventor da linguagem!* Precisava duma nova palavra e, como é muito difícil inventar a partir do nada, *tomava a designação duma coisa semelhante modificando-a apenas pela junção dum espírito*. Era a lei da economia, lei muito natural nesse tempo dos inícios para homens cujas formas do sentir estavam entrelaçadas, lei cómoda se se pensar na maneira poderosa como deveriam pronunciar as palavras. Para um estranho, contudo, que não tenha habituado desde a infância o ouvido a tais procedimentos, e que agora seja posto perante o sibilar fleugmático, meio retido na boca, essa lei da economia e da necessidade premente torna o discurso impossível de captar e de pronunciar. Essas formas de economia tornar-se-ão tanto menos necessárias quanto mais for sendo introduzida no arranjo da língua uma gramática saudável; ou seja, o que se verifica é precisamente o oposto daquilo que poderia assinalar uma invenção divina da linguagem, já que mal andaria o alto inventor se precisasse de tais artifícios.

7. Finalmente, o progresso da linguagem por meio da razão e da razão por meio da linguagem revela-se com a máxima nitidez *numa fase em que as línguas tenham dado já alguns passos,* quando nelas houver já fragmentos de arte, por exemplo, poemas, quando a

escrita já tiver sido inventada, quando se tiverem já começado a formar um após outro os géneros literários. Aí, não haverá passo que possa ser dado, palavra que possa ser inventada, nova forma que possa ser posta em funcionamento com acerto, sem que se veja a marca da alma humana. Os *poemas* introduzem a métrica, a escolha das palavras e das colorações mais fortes, a ordem e a vitalidade das imagens; a *História* introduz a diferenciação dos tempos, o rigor da expressão; por fim, a *oratória* traz à língua o fechamento completo do período. Ora se, antes de cada um destes aditamentos, nada de semelhante havia na língua, e se só a alma humana os podia ter introduzido como de facto introduziu, onde é que se podem colocar fronteiras a esse enriquecimento, a essa fertilidade? Como é que se pode pretender dizer que há um ponto a partir do qual a alma humana já está em acção e que antes desse momento não estava? Se ela pôde inventar o mais difícil, o mais subtil, por que não o mais simples? Se pôde pôr em prática, por que razão não haveria de ter podido ensaiar, começar? Pois, o começo que outra coisa foi senão *a produção duma só palavra enquanto sinal da razão?* E a alma humana, na exacta medida em que é uma alma racional, tinha que o fazer, no mais íntimo de si, cega e muda!

Suponho que, como o já disse, a *possibilidade* da invenção da linguagem humana terá ficado de tal modo demonstrada — dum ponto de vista *interno, a partir da alma humana*, e, dum ponto de vista *externo, a partir da organização do homem* e com base *na analogia entre as diversas línguas e povos*, por um lado nas *partes constitutivas do discurso*, por outro no *progresso global da linguagem em conjunto com a razão* — que, quem não quiser negar ao homem a posse da razão ou, o que é o mesmo, quem souber o que é a ra-

zão, quem se ocupar filosoficamente dos elementos da linguagem e levar também em conta, com olhos de observador, a constituição e a história das línguas do mundo, não poderá nem por um momento ter dúvidas sobre essa possibilidade, ainda que eu não acrescentasse nem mais uma palavra. A génese interior da alma humana é tão demonstrativa como qualquer prova filosófica e a analogia externa entre as diferentes épocas, línguas e povos tem um grau de probabilidade tão elevado quanto é possível tê-lo o mais garantido dos factos históricos. Apesar disso, para afastar de vez todas as objecções e, por assim dizer, para garantir externamente a tese, tanto quanto uma verdade filosófica o pode ser, tratemos então agora de provar, com base no conjunto das circunstâncias externas e na analogia global da natureza humana, que «o homem *teve necessariamente* que inventar a linguagem e *quais as circunstâncias em que o pôde fazer da forma mais conveniente*».

PARTE SEGUNDA

Qual o caminho mais conveniente à possibilidade e à necessidade da invenção da linguagem pelo homem

A natureza não dá forças em vão. Assim, se deu ao homem não meras faculdades para a invenção da linguagem, mas fez dessas faculdades o carácter distintivo da essência humana e a roda motriz do seu privilegiado direccionamento, então essa força só pôde sair da mão da natureza como força *viva* e só podia ser colocada numa esfera em que necessariamente ficava posta em acção. Tratemos de observar com maior rigor algumas dessas circunstâncias e disposições que conduziram o homem imediatamente à linguagem, uma vez que ele tinha entrado no mundo com uma configuração apropriada à edificação da mesma. Como estas disposições são múltiplas, coloco-as sob um certo número de leis gerais da natureza e da espécie humanas.

Primeira Lei Natural

O homem é um ser em actividade, que pensa livremente, e cujas forças actuam em progressão; por isso é uma criatura de linguagem!

Visto como um animal nu, destituído de instintos, o homem é o mais miserável dos seres! Não há nele nenhum impulso obscuro e inato que o conduza no seu elemento e no seu círculo de acção à sobrevivência e às tarefas que lhe são próprias. Não tem faro, cheiro instintivo, que o arraste para as ervas capazes de lhe matar a fome! Não dispõe dum mestre mecânico, cego, que lhe venha construir um ninho! Ei-lo, abandonado e só! Fraco e ameaçado, sujeito à fúria dos elementos, à fome, a todos os perigos, à rapina dos animais mais fortes, a mil mortes possíveis! Sem o ensinamento imediato da natureza criadora, sem a condução segura dessa mão! Cercado e perdido!

Mas, por mais viva que seja esta imagem, a verdade é que não é a imagem do homem... É apenas um aspecto superficial e, mesmo esse, colocado sob uma falsa luz. Se o entendimento e a reflexão são o dom natural da espécie humana, então esta tinha que se exprimir de imediato, ao mesmo tempo que se exprimiam a fraqueza da sua sensibilidade e a miséria das suas privações. A criatura miserável, sem instintos, vinda das mãos da natureza em estado de tal abandono, era também, desde o primeiro momento, a criatura livre e racional que havia de se socorrer a si própria porque, aliás, outra coisa não podia. As carências e necessidades enquanto animal, tornavam-se causas prementes para mostrar, com todas as suas forças, que era homem. Estas forças próprias do homem não eram, por assim dizer, meras deficiências e fraquezas no confronto com a maior perfeição animal, como pretende a nossa Filosofia moderna, essa enorme protectora dos animais; essas forças, de facto, não encontram comparação, não há bitola que sirva para as medir. O centro de gravidade do homem, o direccionamento principal da sua actividade anímica, residia no entendimento, na reflexão humana, do mesmo modo que

na abelha reside sem mediações na sucção e na construção dos favos.

Se está já demonstrado que *não podia dar-se a mínima acção do entendimento sem sinal verbal, então o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem.*

Dê-se-lhe o tempo que se quiser para chegar a essa consciência distinta; à maneira de Buffon (mas mais filosoficamente que ele), deixemos que esta nova criatura se constitua gradualmente; mas não esqueçamos que, logo desde o primeiro momento, já não é um animal mas sim um homem que acorda para o universo, não ainda uma criatura de consciência, mas já uma criatura de reflexão. Nada de comparável a um mecanismo gigantesco, pesado, deselegante, concebido para funcionar mas que o não pudesse fazer devido à rigidez dos membros, construído para ver, ouvir e saborear mas que nada disso pudesse fazer com humores oculares inertes, com um ouvido endurecido e uma língua petrificada. Os que levantam dúvidas dessa ordem deviam entender que este homem não saiu da caverna de Platão, dum sombrio calabouço onde tivesse passado uma série de anos desde o seu primeiro momento de vida, sem luz e sem movimento, de olhos abertos mas cego, dotado de membros saudáveis mas paralizado, e que, pelo contrário, saiu das mãos da natureza com as suas forças, as suas seivas no mais puro estado, com a melhor, a mais apropriada disposição *para se desenvolver desde o primeiro momento.*

É óbvio que a Providência criadora teve que dominar os primeiros momentos da formação desta criatura... mas não é tarefa da Filosofia explicar o lado maravilhoso desses primeiros instantes, do mesmo modo que também não pode explicar a criação. A Filosofia toma o homem no primeiro momento da sua actividade livre, na primeira sensação completa da sua existên-

cia integral e limita-se, pois, a explicar esses primórdios em termos humanos.

Posso agora estabelecer a ligação com o que ficou dito atrás. Como aqui não se dá nenhuma separação metafísica dos sentidos, como é todo o mecanismo a sentir as impressões que imediatamente elabora do plano do sentir obscuro para o da consciência, como a impressão da primeira característica distinta diz respeito precisamente ao ouvido, ou seja, ao sentido central, equidistante da visão e do tacto, sucede que *a génese da linguagem é um impulso interior tão forte como o do feto para o parto no momento em que se completa a gestação.* A natureza inteira assalta o homem para lhe desenvolver as forças, os sentidos, até que ele seja homem! E como é a partir deste estado que começa a linguagem, *a cadeia de estados da alma humana é toda ela de tal sorte que cada um deles implica a progressiva constituição da linguagem.* É esta importante lei da ordem natural que pretendo agora clarificar.

Os animais ligam os seus pensamentos de maneira obscura ou clara, mas não o fazem distintamente[116]. Se é certo que, em muitos casos, as espécies mais próximas do homem quanto ao modo de vida e sistema nervoso, ou seja, os mamíferos terrestres, evidenciam grande capacidade de recordação, grande memória e, nalguns casos, superior até à do homem, a verdade é que se trata duma memória sensível e não há animal que tenha alguma vez provado usar uma recordação de modo a melhorar o estado geral da sua espécie ou de modo a generalizar experiências para delas se servir mais tarde. É verdade que o cão consegue reconhecer os gestos que lhe bateram e a raposa sabe evitar o local inseguro em que já foi perseguida; nenhum deles, contudo, conseguiu chegar a uma reflexão esclarecedora que lhe permitisse escapar para sempre aos gestos de

ameaça ou às artimanhas dos caçadores. Assim, o animal fica-se sempre pelo caso isolado, sensorial, e a sua memória é uma sequência desses factos sensoriais, produzindo-se e reproduzindo-se, mas nunca deliberadamente ligados: uma multiplicidade sem unidade distinta, um sonho de representações muito sensíveis, muito claras e vivas, mas sem a lei geral da vigília luminosa capaz de ordenar esse sonho.

Mas é óbvio que também há grandes diferenças entre as várias espécies animais. Quanto mais estreito é o círculo, quanto mais forte a sensibilidade e o impulso instintivo, quanto mais uniforme a habilidade inata e o trabalho a que dedicam a vida, menos notável há-de ser também, pelo menos para nós, qualquer progressão assente na experiência. A abelha constrói o favo da mesma maneira na infância e na velhice e construi-lo-á até ao fim do mundo como o construía no início da criação. É um ponto isolado, uma partícula brilhante da luz da perfeição divina que, contudo, há-de brilhar sempre isoladamente. Ao contrário, uma raposa experiente distingue-se do filhote que aprende as artes da caça: conhece já antecipadamente muitos dos artifícios dos caçadores e procura escapar-lhes. Mas conhece-os donde? E procura escapar-lhes como? Teve deles uma experiência anterior, imediata, e dessa experiência decorre também imediatamente a lei que regula essa acção. Em caso algum funciona uma reflexão distinta; ou não será verdade que as raposas mais matreiras continuam a fascinar os caçadores dos nossos dias como fascinaram o primeiro? No homem é uma *outra lei natural que domina abertamente a sucessão das ideias: a da reflexão*. Mesmo no estado mais sensorial essa lei já domina, só que de modo menos notável. A criatura que menos sabe quando vem ao mundo torna-se, desde logo, um aprendiz da natureza impossível de comparar com qualquer outro ani-

mal. Não se trata apenas de cada dia ensinar o dia seguinte; é cada minuto do dia que ensina o minuto seguinte, cada pensamento o pensamento seguinte. Na alma humana é essencial este artifício de nada aprender exclusivamente para o momento presente, e tudo remeter ou para o que já sabia ou para o que prevê que possa vir a ligar com o que agora aprende. Contabiliza, pois, o tesouro que já reuniu ou que tenciona reunir, tornando-se uma força sistemática de acumulação. E esta cadeia prolonga-se até à morte; como se nunca se tratasse do homem *completo*, sempre em desenvolvimento, em progresso, em aperfeiçoamento. Uma acção cresce por meio doutra, uma constrói-se sobre outra, uma desenvolve-se a partir doutra. E sucedem-se os períodos da vida, as épocas, que nós só sabemos designar na base das estapas mais notórias, mas que se oferecem a uma interminável análise; é que o homem nunca se apercebe da maneira como cresce mas sim de como cresceu. Por mais velhos que sejamos continuamos sempre a crescer, como se todos os dias partíssemos ainda duma infância; continuamos sempre a caminho, inquietos, insaciados. O essencial da nossa vida nunca é contemplação, mas sim progressão; nunca chegamos a ser homens enquanto... não vivemos até ao fim; por oposição com aquilo que se passa com a abelha a partir do momento em que constrói o primeiro favo.

É evidente que esta lei da perfectibilidade, da progressão pela reflexão, não funciona sempre duma maneira igualmente notória; mas será que o menos notório, por o ser, deixa de existir? No sonho, no devaneio, o homem não pensa tão organizada e distintamente como na vigília; mas continua a pensar como homem, como homem num estado intermédio, mas nunca como animal. No homem saudável, os sonhos têm necessariamente uma regra de ligação, tal e qual

como a têm os pensamentos da vigília; só que não pode ser a mesma regra, ou não pode agir com a mesma uniformidade. Mas mesmo estas excepções vêm confirmar a validade da lei geral e as situações de manifesta doença e outros estados não naturais, a perda de sentidos, a loucura, etc., confirmam-na ainda melhor. Nem todas as acções da alma são consequência imediata da consciência, mas todas o são da reflexão. Nenhuma dessas acções, enquanto acção humana, poderia manifestar-se se o homem não fosse homem e se não pensasse de acordo com essa lei natural.

Ora, se o *primeiro* estado da consciência humana não podia existir sem *palavra* da alma, *acontece então que, no homem, todos os estados de reflexão são estados linguísticos: nele a cadeia de pensamentos é uma cadeia de palavras.*

Quererei eu com isto dizer que o homem consiga transformar em palavras cada uma das impressões do seu sentir mais obscuro ou que não possa experimentar essas impressões senão por intermédio de palavras? Dizê-lo seria disparate, até porque foi precisamente o inverso que provámos: aquilo que só experimentamos em termos dum sentir obscuro não é passível de palavra porque não é passível de uma característica distinta. Se é assim, se nos limitamos a falar da linguagem arbitrária, a base da humanidade é inexprimível. Mas será que a base se confunde com o edifício completo? Haverá confusão entre o plinto e a estátua que sobre ele se ergue? Será o homem, na sua natureza específica, uma ostra obrigada a sentir tudo de modo obscuro? Sigamos então o fio completo dos pensamentos do homem: como o tecido de que ele é feito é reflexão, como nele não há estado que afinal não seja consciência ou não possa vir a ser iluminado na consciência, como nele a sensação táctil não domina e o eixo da sua natureza recai sobre sentidos mais subtis, a

visão e o ouvido, que lhe fornecem constantemente linguagem, pode então dizer-se que *na alma humana não há nenhum estado que não seja passível de palavra ou que não seja verdadeiramente definido por palavras interiores.* Capaz de pensar sem palavra nenhuma, só o mais obscuro dos fanáticos ou um simples animal, o mais abstracto dos videntes ou uma mónada sonhadora! Na alma humana, tal como se verifica mesmo nos sonhos e na loucura, essa situação não é possível. Por ousada que pareça, a afirmação é verdadeira: *o homem experimenta as suas impressões com o entendimento e, na medida em que pensa, fala.* E, ao progredir continuamente no pensamento e, como vimos, ao relacionar em silêncio cada um dos pensamentos com o anterior e com tudo o que possa estar para vir, acontece necessariamente que, *em cada um dos estados que assim são encadeados pela reflexão, o homem pensa melhor e, portanto, também fala melhor.* Deixemo-lo entregue ao livre uso dos seus sentidos: como o centro desse uso recai sobre a visão e o ouvido — fornecendo-lhe a visão uma característica e o ouvido uma sonoridade para essa característica —, sucede que cada nova utilização dos sentidos, mais fácil e mais elaborada, faz progredir a linguagem. Deixemo-lo entregue ao livre uso das suas forças anímicas: como o centro desse uso recai sobre a reflexão, o que quer dizer que não existe sem a linguagem, sucede que, com cada nova utilização da reflexão, mais fácil e mais elaborada, a linguagem progride na sua formação. Donde decorre que *o progresso da formação da linguagem é tão natural no homem como a própria natureza humana.*

Quem poderá conhecer os limites das forças da alma humana, se é certo que essas forças se manifestam sobretudo no esforço com que defrontam as dificuldades e os perigos? Quem poderá negar o grau de perfei-

ção a que a alma humana pode chegar por intermédio da sua progressiva formação, sistemática, interior, complexa, múltipla? E, já que tudo vai dar à linguagem, como é importante a quantidade de elementos linguísticos que qualquer indivíduo inevitavelmente reúne! Se até o cego ou o mudo, no ilhéu solitário em que permencem, criam uma linguagem, embora pobre, imagine-se a riqueza linguística do homem, esse aprendiz do universo inteiro que aprende com os sentidos todos! Que há-de comer? A natureza não lhe deu sentidos específicos, olfacto apurado, faro para poder escolher as ervas saudáveis e para evitar as que lhe sejam perigosas; então tem que fazer tentativas, tem que provar, como os europeus que nas Américas aprendem com os animais a saber o que é comestível, tem que reunir características das ervas. Nesse momento, o que reúne é linguagem! Não tem força para defrontar o leão; então foge para longe e aprende a conhecê-lo pelo respectivo som. Para dele poder fugir em termos humanos, de modo premeditado, aprende a conhecer distintamente não apenas o leão mas uma centena de animais perigosos! Aprende, portanto, a nomeá-los! E quanto mais experiência reúne, quanto mais coisas diferentes vai conhecendo e de diversos ângulos, mais rica se vai tornando a sua linguagem! Quanto mais frequente for o seu contacto com estas experiências e a repetição interior dessas características, mais firme e fluente se há-de tornar a linguagem! Quanto mais distinções fizer, quanto mais hierarquizações estabelecer, mais organizada resultará a linguagem! E isto durante anos, ao longo duma vida variada, em constante mutação, em contínua luta com as dificuldades e com as necessidades, perante a sistemática novidade dos objectivos... Será que continua a ser ocioso procurar observar o início da linguagem? E, repare-se: trata-se, por enquanto, da vida dum *só* homem!

Se o homem fosse mudo, no sentido em que os animais o são, se não fosse capaz de pensar palavras no interior da alma, seria a criatura mais triste, mais sem sentido, mais abandonada de toda a criação. Seria, aliás, a maior das contradições! Por assim dizer, sozinho no meio do universo, sem estar preso a nada mas pronto para tudo, sem encontrar segurança em coisa nenhuma e muito menos em si próprio, o homem ou sossobrava ou tinha que dominar sobre tudo o resto, com o plano duma sabedoria de que nenhum animal é capaz! Ou sucumbia ou tomava posse de todas as coisas em termos distintos! Pelo teu entendimento serás o monarca da criação, ou não serás coisa nenhuma! Criarás uma língua ou cairás em ruínas! Então e agora, se, neste círculo premente de necessidades, as forças anímicas da humanidade inteira se juntarem, se todos os homens se unirem na luta para serem homens? Imagine-se o que não poderá ser feito, inventado, organizado!

Nós, homens sociais, se nos pensarmos nesse estado, sentimos um calafrio: «O quê? Se o homem tivesse que escapar a todos os perigos à custa da razão, da consideração das coisas, duma maneira tão lenta, frágil e insuficiente...? Pois se a razão é tão lenta e os perigos tão rápidos, as necessidades tão prementes!» Esta objecção pode muito bem ser refinada com vários exemplos, mas a verdade é que ela se debate com uma opinião muito diferente daquela que aqui defendemos. A nossa sociedade, que junta muitos homens para, com as suas habilidades e disposições diversas, constituírem um corpo único, precisa, por isso mesmo, de distribuir as faculdades desde a infância e de fornecer oportunidades para que cada um seja formado para os outros. E assim há um indivíduo que é como se fosse, para a sociedade, todo ele Álgebra, todo razão, enquanto há outro a quem a sociedade vai ape-

nas buscar ânimo, coragem e pulso! Este serve-lhe porque não é génio, porque é todo ele diligência, aquele porque é génio num campo e nada possui nos outros! Cada roda precisa de ter o seu papel e o seu lugar, caso contrário não formam o todo de *um* mecanismo. Mas não se transfira para o estado do homem natural esta divisão de forças anímicas na qual, para que *uma* saia engrandecida, se sufocam todas as outras! Suponha-se um filósofo, nascido e criado na nossa sociedade, que não tenha tido outro treino senão o da cabeça para pensar e o da mão para escrever; coloquemo-lo subitamente fora de toda a protecção e conforto que a sociedade lhe fornece em troca do seu serviço único, obrigado agora a procurar abrigo em terra estranha, a bater-se com os animais e a ser deus tutelar de si mesmo em todas as situações... Em que dificuldades não ficaria! Não dispõe nem de sentidos, nem de forças, nem de treino duns e doutras, para tudo aquilo com que agora se defronta! Possivelmente, nas errâncias da sua abstracção, foi perdendo o olfato, a visão e o ouvido, a capacidade de invenção imediata e, por certo, também aquela coragem, aquela decisão rápida que só se forma e só se manifesta frente ao perigo e que tem que estar em permanente e renovada actividade para não adormecer. E, se estiver naqueles anos da vida em que a fonte das suas criações já se calou ou começa a secar, então é claro que é já demasiado tarde para querer inseri-lo neste novo círculo... Mas será este o caso que nos interessa? Os ensaios de linguagem de que aqui falo não foram feitos com a intenção de serem ensaios filosóficos, as características das ervas não foram descobertas como Lineu as classificou; as primeiras experiências do homem não foram trabalho experimental, frio, lentamente racionalizado, cuidadosamente abstraído, como o faz o filósofo, sozinho e despreocupado, quando persegue a na-

tureza nos seus meandros mais recônditos e *apenas* se preocupa em saber *como* ela funciona. Não estava para aí virado, de todo em todo, o nosso primeiro habitante da natureza. Seria preciso que alguém lhe viesse demonstrar que esta ou aquela planta era venenosa? Seria ele tão animal que, neste particular, não pudesse imitar os animais? Seria preciso ser surpreendido por um leão para o temer? Não bastará o medo, aliado à fraqueza, à reflexão e à subtileza das forças anímicas deste ser, para que ele chegue a um estado confortável, uma vez que a natureza reconheceu essas qualidades como suficientes? Assim, se não é preciso nenhum filósofo abstracto e ponderado, encerrado no seu gabinete, para a invenção da linguagem, se o homem natural, na sua rudeza, sentindo ainda a alma e o corpo como peça *única*, tem mais valor para o nosso propósito que todas as academias capazes de criar linguagens, não sendo, pois, inferior a um sábio, para quê tomar o sábio como exemplo? Ou precisamos de atirar poeira aos olhos uns dos outros para provar que o homem não vê?

Neste contexto, Süßmilch volta a ser o adversário com quem me defronto. Empregou todo um capítulo* em mostrar «como teria sido impossível ao homem desenvolver a linguagem se proventura a tivesse inventado por imitação»! Ora, ficou já demonstrado que uma invenção da linguagem por mera imitação sem que esteja presente uma alma humana é um disparate. E se, neste aspecto particular, o defensor da origem divina tivesse demonstrado com suficiente segurança que se trataria de disparate, estou pronto para acreditar que não teria coleccionado tantas meias verdades que só se viram contra a sua hipótese mas que nada provam contra a tese da invenção humana da linguagem por

---

* Cap. 3.

meio do entendimento. Como o autor se coloca sempre num ângulo em que o assunto não deve ser colocado, é-me impossível discutir aqui todo o capítulo, por muito que ele esteja enredado em petições de princípio e falsos axiomas sobre a natureza da linguagem, e limito-me, pois, a referir apenas o necessário, ou seja, que nas objecções de Süßmilch *se desconhece completamente a natureza duma linguagem humana e duma alma humana em formação progressiva.*

«Supondo que os primeiros habitantes do mundo não formavam mais que um milhar de famílias, supondo que a luz do entendimento brilhava com tanta claridade por intermédio da linguagem que esses homens já tinham compreendido o que ela era e que, portanto, já tinham começado a poder pensar no aperfeiçoamento deste esplêndido instrumento, então...»* Mas ninguém pode supor nada disto! Terá sido preciso esperar mil gerações para compreender alguma coisa do que era a linguagem? O primeiro homem compreendeu, pois foi capaz de pensar o primeiro pensamento. Terá sido preciso esperar mil gerações para se chegar a compreender que a linguagem podia ser aperfeiçoada? O primeiro homem compreendeu, uma vez que aprendeu a organizar melhor, a adaptar, a distinguir e a juntar melhor as características. A cada momento participava imediatamente no aperfeiçoamento da linguagem, já que toda essa aprendizagem era nova. E depois, como é que a luz do entendimento podia, *por intermédio* da linguagem, clarificar-se tanto, ao longo dum milhar de gerações, se, durante esse tempo, *a linguagem* não se tivesse já clarificado ela mesma. Teríamos então uma clarificação sem aperfeiçoamento! E antes do aperfeiçoamento, mil gerações atrás, ... a impossibilidade de começar qualquer aperfeiçoamento! Ou seja, brincamos com contradições!

---

* P. 80, 81

«Não seria, pois, necessária a introdução da *escrita* como imprescindível instrumento deste curso filosófico e filológico?» Não! Porque estes primeiros passos no desenvolvimento da linguagem, naturais, vivos, humanos, não eram nenhum curso filosófico e filológico! E como pode um filósofo ou um filólogo, encerrado no seu museu sem vida, aperfeiçoar seja o que for numa língua que *vive* em toda a sua pujança?

«Mas será que todos os povos começaram o aperfeiçoamento da mesma maneira?» Exactamente da mesma maneira, porque todos eles progrediram em termos humanos, de tal modo que, no que toca a estes rudimentos mais essenciais da linguagem, podemos generalizar de um só povo para os demais. E, quando se diz que a maior maravilha é o facto de todas as línguas terem oito *partes orationis**, é preciso voltar a dizer que o facto é falso e a conclusão incorrecta. Não é verdade que todas as línguas tenham tido ao longo de toda a sua história oito partes do discurso; pelo contrário, o primeiro olhar filosófico sobre a estruturação duma língua mostra que essas partes se desenvolveram umas a partir das outras. Nas línguas mais antigas os verbos precederam os nomes e, possivelmente, as interjeições precederam mesmo os verbos regulares[117]. Nas línguas tardias verbos e nomes são derivados ao mesmo tempo e já Aristóteles[118] dizia da língua grega que, no princípio, uns e outros constituíam a totalidade das partes do discurso e que só mais tarde os gramáticos tinham desenvolvido as restantes a partir destas. Li o mesmo a propósito da língua dos Hurões e é claro que se passa outro tanto nas línguas orientais; na verdade, a abstracção arbitrária e parcialmente não filosófica que os gramáticos fazem das oito *partes orationis* que outra coisa é senão um artifí-

* §§ 31, 34.

cio? Será que se trata de qualquer coisa de tão regular e divino como a forma dum favo de mel? E, mesmo que o fosse, não seria demonstrável na sua necessidade e integralmente explicável com base na alma humana?

«E o que teria incitado o homem a um tão duro trabalho de aperfeiçoamento?» Ah, não! Porque não é, de todo em todo, trabalho de gabinete, especulativo e árido! Não há aqui aperfeiçoamento *a priori*! E, portanto, é óbvio que também não houve aqueles incitamentos que só surgem no nosso estado de refinamento social. Neste ponto tenho que me distanciar completamente do meu adversário. Supõe ele que «os primeiros aperfeiçoadores tinham que ser grandes cabeças filosóficas que certamente viam mais longe e mais fundo do que a maioria dos eruditos cuida hoje saber sobre a linguagem e a sua constituição interna». Supõe também que «aqueles sábios não puderam deixar de reconhecer universalmente a imperfeição das respectivas línguas e não apenas a possibilidade mas também a necessidade do aperfeiçoamento». Supõe ainda que «necessariamente fizeram juízo apropriado no que toca à finalidade da linguagem,... que a representação desse bem que queriam obter tinha que ser suficientemente adequada, forte e viva para se tornar fundamento impulsionador da aceitação desta pesada tarefa». Resumindo, o filósofo da nossa era não arrisca um passo fora das contingências da mesma! Sendo assim, que possibilidade tem de falar do *nascimento* da linguagem? É que, no nosso século, não há *possibilidade* de nascimento da linguagem pela simples razão de que *nada o permite*!

Mas será que o conhecimento que já temos dos homens em tão diversas situações de tempo, lugar e grau da sua formação não é suficiente para que este enorme espectáculo, pleno de viragens, nos possa ensinar a re-

tirar conclusões mais seguras sobre a sua primeira cena? Não sabemos nós hoje que é precisamente naqueles recantos da terra em que a razão não chegou a ser vertida nas formas sociais, refinadas, complexas, eruditas que conhecemos, que mais vivamente actuam os sentidos, a sagacidade e a esperteza naturais, o desempenho corajoso, a paixão, o espírito inventivo, ou seja, a alma humana una e indivisa? E actua mais vivamente porque ainda não foi amarrada a regras fastidiosas e vive todo o tempo mergulhada num círculo de necessidades, de perigos, de exigências prementes, sentindo-se, portanto, sempre nova e inteira. Aí, só aí, a alma apresenta as forças necessárias à constituição e e à progressão da linguagem! Aí, ela possui sensibilidade e, digamos assim, instinto suficiente para experimentar dum modo que já nos está vedado a sonoridade no seu todo e todas as características da natureza viva que se manifesta e para, quando a consciência separa uma delas, poder nomeá-la com a força, com a interioridade, com que nós as não nomeamos já. Quanto menos desenvolvidas estiverem as forças anímicas, quanto menos estiver cada uma delas direccionada para uma esfera própria, mais forte será o funcionamento conjunto dessas forças, mais interior será o seu centro de intensidade. Mas se os vimes deste molho, enquanto tal impossível de quebrar, forem separados, então será fácil parti-los um por um; e não há varinha mágica ou fria capacidade de abstracção do filósofo que, por si só, possa inventar a linguagem... Mas será este o problema que nos ocupa? Não iria o sentido interior mais fundo que isso? No confluir constante dos sentidos, no centro do qual vivia sempre atento esse sentido interior, não estavam sempre a apresentar-se novas características e reordenações, novos pontos de vista, rápidas conclusões e, por conseguinte, novos enriquecimentos da língua? Se puser-

mos de lado as oito *partes orationis*, torna-se claro que a alma humana recebeu desses enriquecimentos as suas melhores inspirações, numa altura em que, destituída ainda dos estímulos da sociedade, encontrava em si própria o mais poderoso dos estímulos e a si mesma fornecia toda a actividade das impressões e dos pensamentos a que ia sendo obrigada pelo impulso interior e pelas exigências exteriores. Foi aí que nasceu a nossa linguagem; juntamente com todo o desenvolvimento das forças humanas.

Não chego a compreender como este nosso século consegue mergulhar tão profundamente nas trevas e perder-se nos laboratórios do artifício sem procurar, por um momento que seja, conhecer a luminosa vastidão da natureza em liberdade. Os maiores feitos heróicos do espírito humano, aos quais ele só pôde dar realização e expressão sob o impacto dum mundo pleno de vivacidade, tornaram-se exercícios escolares envolvidos na poeira dos nossos calabouços pedagógicos, as obras-primas da poesia e da eloquência transformaram-se em brincadeiras onde garotos velhos e jovens garotos vão buscar regras e aprender frases feitas. Apreendemos-lhes o lado formal, mas perdemos-lhes o espírito; aprendemos a língua dessas obras, mas não sentimos o mundo vivo dos seus pensamentos. E passa-se o mesmo com os nossos juízos sobre a obra-prima do espírito humano, a formação da linguagem em geral. Uma meditação sem vida vê-se obrigada a ensinar-nos coisas que só puderam inspirar o homem, interpelá-lo e desenvolvê-lo, porque partiam do sopro de vida do mundo, do espírito da natureza, grande e activa. Às leis dos gramáticos, tardias e embotadas, é dado o lugar de coisa divina que muito adoramos e esquecemo-nos da verdadeira natureza divina — por muito irregular que possa parecer — que se formou no coração da linguagem ao mesmo tempo que o espí-

rito humano. Como a formação da linguagem foi empalidecendo nas sombras das escolas, onde se tornou incapaz de qualquer acção sobre o mundo vivo, há quem conclua que nunca existiu um mundo luminoso em que os primeiros responsáveis pela formação da linguagem vivessem, sentissem, criassem e pudessem desenvolver a sua poesia! Mas dirijo-me apenas ao sentimento daqueles que não negam ao homem o fundamento das forças que lhe são próprias, nem a grandeza, o poder, a força que há nas línguas dos selvagens, nem a essência da linguagem em geral. E, por isso, passo adiante.

Segunda Lei Natural

O homem é por vocação uma criatura gregária, social[119]*: o desenvolvimento progressivo duma língua é-lhe, pois, natural, essencial, necessário.*

A fêmea humana não tem uma época de cio, ao contrário do que acontece com as fêmeas de vários animais. A capacidade reprodutora do homem não é tão momentânea como nos animais, é constante. Ora, se as cegonhas e os pombos formam *casais*, não sei por que não haviam de os formar os seres humanos.

O homem, ao contrário do urso que tem o seu pêlo e do ouriço-caixeiro que tem os seus bicos, é um animal despido, mais desprotegido, mais carenciado; precisa de cavernas. Estas, como estão presentes os motivos acima apontados, tornam-se muito naturalmente cavernas comunitárias.

O homem é um ser comparativamente mais fraco que ficaria demasiado exposto às estações do ano na maior parte das regiões; assim, a fêmea humana, quando está grávida ou de parto, tem mais necessidade da ajuda dos outros que a fêmea do avestruz que põe os ovos no deserto.

Por fim, e muito em especial, veja-se como o jovem ser humano, a cria acabada de vir ao mundo, é um completo vassalo da ajuda humana e da compaixão dos outros. Saído dum estado em que, como se fosse uma planta, permanecia no ventre da mãe, é subitamente atirado para o mundo; ele, que seria a criatura mais fraca, mais desprotegida de entre todos os animais, se não estivessem ali os seios da mãe para o alimentar e o colo do pai para o receber como filho. Quem poderá recusar-se a ver aqui a clareza duma *economia natural predisposta para a associação da humanidade?* Uma economia tão imediata, tão próxima do instinto, quanto o podia ser numa criatura dotada de reflexão!

Preciso desenvolver mais este último ponto porque nele se evidencia com toda a nitidez o trabalho da natureza, tornando-se assim mais rápida a conclusão a que quero chegar. Se, como fazem os nossos grosseiros epicuristas[120], tudo quisermos esclarecer na base do apetite cego ou da utilidade imediata, como se poderia explicar o sentimento dos pais para com os filhos e os fortes laços que aí actuam? Veja-se bem! Este pobre habitante do planeta vem à vida em plena miséria sem saber que é miserável; precisa de compaixão e não sabe minimamente ganhá-la, chora, mas mesmo este choro tinha que se tornar tão insuportável como os gritos de Filocteto o foram para os Gregos que o entregaram à ilha deserta, apesar dos seus méritos. De acordo com a gélida filosofia dos nossos tempos, os laços naturais tinham que se quebrar tanto mais depressa quanto mais fortemente se fizessem sentir! A mãe acaba, finalmente, de se desembaraçar, por entre dores, do fruto que tanto desconforto lhe deu; se tudo se resume ao prazer e à renovação dos apetites, lança-o fora! O pai, em poucos minutos, acalmou o desejo sexual que o abrasava; que razões terá para

continuar a ocupar-se da mãe e, futuramente, do filho, que são objectos de *esforço*? Corre pela floresta, como o homem-animal de Rousseau, e procura um novo objecto do seu *apetite* animal!

Ora, como é contrária a tudo isto a organização da natureza nos animais e nos homens! E, aliás muito mais sábia! Porque são precisamente as dores e o desconforto que fazem crescer o amor maternal! É precisamente aquilo que no recém-nascido há de lamentável, de não admirável, ou seja, a fraqueza, a fragilidade do seu temperamento, a exigência dum esforço pesado e difícil de educação, que vem redobrar as atenções dos pais! A mãe olha com mais intenso fervor o filho que maiores dores lhe custou, o que mais vezes a ameaçou com o adeus, aquele que mais lágrimas de preocupação lhe arrancou. O pai olha com maior amor o filho que resgatou dum perigo, que educou com maior esforço e cuja instrução e formação mais trabalho lhe deram. E, do mesmo modo, também na totalidade do género humano a natureza sabe transformar a fraqueza em força. *É por isso mesmo que o homem vem ao mundo tão fraco, tão necessitado, tão destituído de ensinamentos naturais, todo ele sem talentos, sem habilidade*, como nenhum animal; *para que possa*, como nenhum animal, *gozar duma educação e para que o género humano*, como nenhuma espécie animal, *possa tornar-se um todo intimamente ligado!*

Os patinhos escapam-se à galinha que os chocou e, espanejando-se alegremente no elemento para onde o apelo materno da natureza os levou, não ouvem a voz aflita da madrasta que, da margem do lago, os chama. O mesmo faria o filho do homem se viesse ao mundo com o instinto dos patos. Cada pássaro traz consigo, desde o ovo, a aptidão para construir o seu ninho e leva-a consigo para a sepultura sem a propagar: é a na-

tureza que ensina e não o próprio animal. Assim, tudo permanece desligado, trabalho imediato da natureza, e não há qualquer progresso da alma da espécie, não há um todo, ao contrário daquilo que a natureza quis no homem. A natureza amarrou-o com o fio da necessidade e dum eminente sentido de paternidade — para o qual os Gregos dispunham da palavra ϛοϱγη[121] — , de tal modo que *os laços da instrução e da educação* se tornaram parte da essência do homem. E, assim, os pais não reuniam o conjunto das suas ideias apenas para si mesmos; esse conjunto existia também para ser transmitido e o filho tinha a vantagem de herdar a riqueza do espírito paterno muito cedo e, por assim dizer, resumida. Os pais pagam a sua dívida à natureza ensinando e o filho, ao aprender, preenche o vazio de ideias próprio da situação de necessidade que a sua natureza lhe impõe; tal como depois há-de pagar a sua dívida, aumentando com o seu contributo essa riqueza e voltando a plantá-la para que se reproduza. *Não há homem isolado que exista apenas para si próprio; os homens estão enraizados na totalidade da espécie e cada um é apenas uma unidade numa sequência contínua.*

O efeito disto sobre a totalidade da cadeia, vê-lo-emos depois. Limitemo-nos por ora à relação entre os dois primeiros elos, isto é, *à formação duma maneira de pensar da família por intermédio da instrução e da educação*. Como a instrução da alma de cada um é o círculo de ideias da linguagem dos pais, acontece que *a formação progressiva da instrução humana por intermédio do espírito da família, pelo qual a natureza uniu toda a espécie humana, é também formação progressiva da linguagem.*

Este infante, fraco, ignaro, está preso ao peito da mãe e ao colo do pai. Para quê? Para que cresça a sua curiosidade, para que aprenda a linguagem. É fraco

para que a sua espécie se torne forte. Com a linguagem, é toda a alma, toda a maneira de pensar dos seus genitores que lhe é comunicada; e, por isso mesmo, eles têm prazer em fazê-lo, já que comunicam o que eles próprios pensaram, sentiram e inventaram. A criança que balbucia as primeiras palavras, reproduz afinal aquilo que os pais já sentiram e, com esses primeiros balbucios, nos quais a alma se forma e a língua se exercita, compromete-se a perpetuar esse sentir; chamar-lhe-á, pois, língua materna ou língua paterna. Ao longo da vida estas primeiras impressões da infância, estas imagens oriundas da alma e do coração dos pais, hão-de viver e agir nele; com a palavra, regressar-lhe-á todo o sentir que noutro tempo, na infância, lhe inundou a alma; com a ideia dessa palavra, voltarão todas as associações que noutro tempo se lhe apresentaram nesse primeiro olhar matinal sobre o reino da criação; voltarão e hão-de agir mais fortemente ainda que a ideia principal pura e clara. Tudo isto é, pois, maneira de pensar da família e, simultaneamente, *linguagem da família*. Mas chega o gélido filósofo* e pergunta: «Por via de que lei poderiam os homens impor uns aos outros uma língua arbitrariamente inventada e levar a outra parte a aceitar essa lei?»Se se lança o olhar sobre a economia da natureza do género humano, esta questão — sobre a qual Rousseau pregou tão pateticamente e um outro autor[122] tão longamente — resolve-se por si mesma. E depois disso quem há-de poder suportar tais pregações?

Ou será que este desenvolvimento progressivo da linguagem na família não é lei suficiente, perpetuação suficiente? A mulher, que na natureza é a parte mais fraca, não precisaria de aceitar a lei que lhe vinha do homem, experimentado, providenciador e mais ocu-

---

* Rousseau.

pado na formação da linguagem? E dever-se-á chamar mesmo lei àquilo que é apenas o benefício equilibrado da instrução? A criança, esse ser fraco a quem se chama tão apropriadamente o infante, não precisará de aceitar a linguagem, já que, em simultâneo, experimenta o gozo do leite materno e do espírito paterno? E, se alguma coisa é perpetuada, não deverá sê-lo precisamente esta linguagem? Ah! Porque as leis da natureza são mais poderosas que todas as convenções a que a política chega e que o sapiente filósofo pretende enumerar! As palavras da infância, esses nossos primeiros jogos da aurora da vida, nos quais se foi edificando a nossa alma, confundi-los-emos, esquecê-los-emos nós alguma vez? A nossa língua materna foi, simultaneamente, o primeiro mundo que nos foi dado ver, o primeiro sentir das nossas impressões, a primeira acção, a primeira alegria em que nos deleitámos! As ideias acessórias de lugar e tempo, de amor e ódio, de alegria e actividade, e o mais que uma alma infantil, fogosa e selectiva, aí pudesse pensar, tudo isso foi perpetuado em simultâneo. *Mas neste momento a língua é já um ramo*[123]!

E quanto mais pequeno for esse ramo mais ganha em força interior. Os nossos pais, que nada pensaram por si próprios, que nada inventaram, que tudo aprenderam mecanicamente, poderiam preocupar-se em ensinar aos filhos e em perpetuar aquilo que eles próprios não possuem? Mas os primeiros pais, os primeiros inventores da linguagem, que quase sacrificavam todo o trabalho da alma em cada palavra, que sentiam em todos os elementos da sua língua o suor quente que custavam ao seu labor, a que informador podiam eles recorrer? A língua dos filhos era toda ela um dialecto dos pensamentos dos pais, um hino aos seus feitos, como as canções de Ossian eram o hino ao pai, Fingal.

Este caminho apresenta-se aos filósofos, sobrema-

neira afastados desse caloroso sentimento da família, precisamente como uma fonte dos mais gravosos erros do género humano, já que na tradição da língua os erros não apenas se vão reproduzindo e perpetuando, mas também se vão fazendo e produzindo, de tal modo que o espírito humano vive eternamente debaixo dessa carga. Se cada um inventasse a sua língua ou a trouxesse ao mundo como os animais trazem as suas aptidões inatas, então ou a natureza se tinha encarregado de cuidar dessa língua ou cada um erraria duma maneira original, pessoal, por conta própria, digamos assim; contudo, o que vemos é uma montanha de erros e preconceitos por conta dos pais. As crianças aprendem a língua e aprendem-na desde o princípio, quando não podem fazer qualquer reflexão sobre ela, quando não podem pô-la à prova, aceitando as verdades e preconceitos dos inventores da linguagem pela perspectiva dos seus presentes mestres, jurando-lhes fidelidade eterna. Como foi dito, com as palavras estabeleciam-se ao mesmo tempo os pontos de vista, autênticos santuários da veneração devida pelos jovens, de tal modo que, pela vida fora, o mundo será encarado segundo os que tiverem sido fixados e não outros! As colunas de Hércules com a inscrição do oráculo sagrado: « Que ninguém ouse ir mais longe!» Com as palavras da tradição corriam as verdades e os preconceitos mais populares como palha sobre as águas do rio do tempo: o que fosse mais pesado ia ao fundo, e talvez não se manifestasse senão quando vinha turvar o discurso ou dar lugar a combinações lexicais estranhas ou a paradoxos fora do alcance do entendimento humano, que, contudo, só por via dos que transmitiram e dos que receberam se transformaram em monstruosidade, como em muitos dos antigos sistemas filosóficos! Foi sobretudo aí que foram introduzidos os ídolos de alguns ousados deformadores da verdade, os

fantasmas dos zelosos fanáticos e os preconceitos de efeito mais poderoso e que, portanto, foram também mais prejudiciais ao entendimento humano. Antes de podermos pensar, fomos ensinados a ajoelhar perante os conceitos da língua como se de estátuas se tratasse, em vez de os estudarmos e os vermos evoluir naturalmente, como corpos vivos. E assim, como diz Bacon, que foi quem mais profundamente se apercebeu desta ferida da humanidade, temos ídolos agrupados em corporações, ídolos de cavernas sombrias, ídolos que seduzem a praça pública, ídolos que representam no palco; e nada os perpetua melhor que a linguagem. E havia regras e leis para pensar por analogia com os antepassados e não segundo a natureza, para ler as imagens do universo no espelho deformante da tradição e não na natureza. E lá estavam as formas da caverna dentro da qual pensavam os inventores da linguagem e os que a eles se seguiram, os contornos plásticos desses pequenos mundos de onde olhavam para o grande mundo: o teatro de fantoches que, com os séculos, se transformou em imagem dos deuses, as fábulas vocabulares, os vazios invólucros da expressão que, desde a infância e apenas ao som da nossa habituação, se tornaram as formas que a nossa cabeça usa. Quem o conseguir, que pense ultrapassando-as ou, talvez melhor trespassando-as. Porque, se se quiser destruir todas estas imagens e pré-conceitos (*praejudicata*) como se fossem preconceitos (*praejudicia*) e ídolos sem conteúdo, ter-se-á tão pouco trabalho com os Godos em Itália ou os Persas no Egipto; simplesmente, não há-de restar mais que um deserto. Quem o fizer desembaraça-se ao mesmo tempo do auxílio que nos prestam os séculos dos nossos antepassados e fica desarmado perante a tarefa de construir, a partir do montículo de materiais que tiver reunido e de palavras arbitrárias que tenha conseguido analisar por si pró-

prio, um sistemazinho que há-de parecer-se tanto com a obra grandiosa dos séculos como os pequenos templos que os fiéis de Diana mandaram construir se pareciam com o maravilhoso edifício de Éfeso. Assim, se não quisermos seguir o exemplo avisado dos fabricantes de sistemas, só nos resta atirarmo-nos para dentro do oceano de verdades e erros e, com a ajuda de todos os que viveram antes de nós, ver até onde é possível ir, quanto à contemplação, observação e designação da natureza, com as ideias distintas de que a linguagem se constitui! Só nos resta voltarmos a ser crianças e, na peugada dos grandes homens que nos precederam, aprendermos a conhecer e a dominar o enorme tesouro que chegou até nós por meio das línguas e do acervo de pensamentos de todas as nações. É quase inimaginável o que, a bem da filosofia geral da humanidade, se pode investigar — e pouco investigado foi — a partir de algumas línguas ou dentro delas[124].

Rousseau e outros filósofos chegaram a tamanhos paradoxos sobre a origem e o direito da primeira propriedade! Bastava que ele tivesse perguntado àquilo que deve ser a natureza própria do seu querido homem-animal e teria obtido a resposta. Por que razão pertence a flor à abelha que a suga? A abelha responderá: «Porque a natureza me fez para que sugasse o pólen! O meu instinto, que recai sobre esta flor e não sobre outra, é o meu ditador. Atribui-ma e ao jardim em que ela está como minha propriedade.» E se agora perguntarmos ao primeiro homem: «Quem te deu o direito sobre estas ervas?» Que outra coisa poderá ele responder senão: «A natureza! A natureza que me deu a consciência! Aprendi a conhecer estas plantas com esforço, e também com esforço ensinei a minha mulher e o meu filho a conhecê-las! Vivemos delas! Tenho mais direito a elas que a abelha que as vem sugar, que o gado que aqui vem pastar, porque

eles não precisaram do esforço de aprender e ensinar! Assim, cada pensamento que aqui se me formou é o selo da minha propriedade, e quem daqui me quiser expulsar tira-me, não apenas a vida se eu não voltar a encontrar esta protecção, mas também o valor dos anos que aqui vivi, o meu suor, o meu esforço, os meus pensamentos, a minha língua! Estas plantas, conquistei-as eu!» Esta assinatura da alma sobre um objecto, pela aprendizagem, pela característica específica, pela linguagem, não representaria, aos olhos do primogénito da humanidade, melhor que qualquer sinete, o seu direito de propriedade?

Que ordenação e desenvolvimento não advêm à linguagem pelo simples facto de ela se tornar ensinamento paterno! Haverá alguém que não aprenda ao ensinar? Haverá quem não se torne mais seguro das suas ideias, quem não reveja as suas palavras ao comunicá-las a outrem, ao ouvi-las tantas vezes reproduzidas nos lábios da criança balbuciante? Aqui a língua começa já a ganhar forma artística, metódica! Aqui, a primeira gramática — marca e imagem da alma humana e da lógica que lhe é natural — surge já controlada por uma rigorosa censura.

Rousseau, como é seu hábito, exclama: «Mas como podia a mãe ter tanta coisa para dizer ao filho? Não teria a criança mais para dizer à mãe? E onde foi a criança aprender a língua para a ensinar à mãe[125]» Como é hábito em Rousseau, trata-se uma vez mais de falso alarme. A mãe tinha certamente mais coisas para ensinar ao filho que o filho à mãe... porque ela *podia* ensinar mais e porque a esse ensino a *obrigavam* — tanto quanto o excesso de leite obrigava à amamentação — o instinto materno, o amor e a compaixão, que Rousseau, por caridade, concede aos animais, mas que, por generosidade, retira à espécie a que ele próprio pertence. Não será verdade que mesmo

em algumas espécies animais vemos os pais a habituar os filhos ao respectivo modo de vida? Como seria então possível, sem instrução e sem linguagem, o pai habituar o filho à caça desde os primeiros anos da adolescência? «Mas dar ordens por meio de palavras indica já a presença duma língua cultivada que está a ser ensinada; não a duma língua ainda em formação! [126]» Mas, uma vez mais, será isto uma diferença capaz de constituir excepção? É certo que no pai e na mãe já estava constituída a linguagem que ensinavam aos filhos; mas seguir-se-á daí que fosse já *toda* a linguagem, mesmo aquela que não ensinavam? E não poderiam os filhos, num mundo novo, mais vasto, mais subtil, inventar outras coisas para lhe acrescentar? E haverá contradição no facto duma língua estar parcialmente constituída e continuar em constituição? Quando é que a língua francesa, tão culta, tão cultivada nas academias, nos seus autores e nos dicionários, estará totalmente constituída de modo a não ter que continuar a constituir-se por aditamentos e supressões vindos de cada novo autor original ou simplesmente de cada cabeça que traga à sociedade qualquer coisa de novo? É com tais paralogismos que se vão ornamentando os partidários da opinião contrária; veja-se então se vale a pena demorarmo-nos em cada um dos pormenores das suas objecções!

Diz, por exemplo, um outro: «Como poderiam alguma vez os homens ter querido desenvolver a linguagem, por pressão das suas necessidades, se fossem apenas o *mutum et turpe pecus* de Lucrécio [127]?» E, de seguida, lança-se numa série de meias verdades sobre os povos selvagens. Respondo apenas: nunca! Nunca o teriam querido nem podido se fossem um *mutum pecus*. Porque não teriam linguagem! Mas será que os selvagens a não têm? Haverá alguma nação bárbara, mas humana, que não tenha a sua língua? E alguma

vez o homem foi assim a não ser na abstracção dos filósofos e, portanto, dentro do seu cérebro?

Pergunta o mesmo autor: «Se todos os animais evitam o que os constrange e se todos os homens são amantes da preguiça, poder-se-á esperar dos Orenocos de que fala de La Condamine que venham a modificar e a melhorar a sua língua, alongada de oito sílabas, pesada e altamente difícil?» Respondo eu: para começar o facto volta a ser incorrecto, como quase todos os que o autor introduz*. «A sua língua alongada de oito sílabas?» Não o é! De La Condamine diz apenas que é tão impronunciável e tem uma organização tão particular que, quando eles pronunciam três ou quatro sílabas, nós precisamos de escrever sete ou oito, e que, mesmo assim, nunca chegaríamos a escrevê-la. Quererá isto dizer que a língua *é* alongada de oito sílabas? E pesada e altamente difícil? Para quem o será senão para os estranhos? Melhorá-la para um francês que chega e que não consegue aprender uma língua como a deles sem a mutilar? Portanto, trata-se de afrancesá-la? Ou terão eles prescindido de desenvolver fosse o que fosse na sua língua, ou mesmo de a constituir, por não quererem trocar o seu génio com o dum estrangeiro que um dia havia de desembarcar por lá? Ou, mesmo supondo que já nada introduziam de novo na sua língua, nem mesmo para benefício próprio..., poder-se-á dizer que quando se deixa de crescer é porque nunca se cresceu? E dos selvagens, poder-se-á dizer que, como nada fazem com prazer e sem que uma necessidade os obrigue, então nunca fizeram nada?

Que tesouro não representa esta linguagem da família para uma espécie em devir! Em quase todas as pequenas nações de todas as partes do mundo, por pouco cultivadas que sejam, os cantares antigos, os

---

* Süßmilch, [p. 92].

cânticos sobre os feitos dos antepassados, são o tesouro da respectiva língua; a História e a poesia são a sua sabedoria e fonte de coragem, são a sua instrução os jogos e danças a que se entregam. Os Gregos cantavam os Argonautas, Hércules e Baco, os Heróis e o cerco de Tróia; os Celtas cantavam os pais da sua tribo, Fingal e Ossian! Entre os índios do Peru ou da América do Norte, entre os naturais das Caraíbas ou das Ilhas Marianas, reina ainda esta origem da língua tribal nos cantares das suas tribos e dos antepassados, da mesma maneira que em quase todas as partes do mundo «mãe» e «pai» têm designações idênticas. Mas também se pode perceber a razão pela qual, em muitos dos povos de que demos exemplo, os sexos masculino e feminino têm praticamente duas línguas diferentes; é porque, segundo os costumes da nação, são vistos como o sexo nobre e o sexo não-nobre, quase como dois povos separados que nem as refeições tomam em conjunto. Ora, consoante a educação tenha sido paterna ou materna, também a língua necessariamente se tornou língua paterna ou materna, do mesmo modo que, segundo os costumes dos Romanos, se tornava apenas *lingua vernacula*.

Terceira Lei Natural

Tal como o género humano na sua globalidade não podia continuar a ser uma só horda, também não podia permanecer com uma só língua. Assiste-se, assim, à constituição de diferentes línguas nacionais.

No verdadeiro sentido metafísico, não é sequer possível uma só língua no homem e na mulher, no pai e no filho, no jovem e no ancião. Veja-se, por exemplo, o que se passa com as vogais longas e breves dos orientais, com os variados espíritos e consoantes guturais, com a confusão frequente e diversificada das le-

tras correspondentes a articulações dum mesmo órgão, com os sinais de pausa e da fala na sua enorme variedade que tão difícil é de reproduzir por escrito; e tudo isto se passa por meio de variações de sonoridades e de acento, por meio de aumentos e reduções ou por meio de tantos outros pormenores casuais nos elementos da língua. Note-se, por outro lado, a diversidade dos instrumentos da fala nos dois sexos, na juventude e na velhice, ou mesmo em dois homens iguais, segundo os inúmeros acasos e particularidades que modificam a estrutura desses órgãos, segundo os hábitos individuais que se tornam uma segunda natureza e assim por diante. Tal como não existem dois homens que tenham exactamente a mesma forma, os mesmos traços fisionómicos, também, logo do ponto de vista da pronúncia, não podem existir duas línguas que, faladas por dois homens, sejam *uma só*.

Cada um dos dois sexos transportará *as sonoridades da sua casa e da sua família* para aquilo que é a sua língua pessoal: tratar-se-á, pois, de um falar[128] diferente quanto à pronúncia.

O clima, o ar e a água, a comida e a bebida têm influência sobre os instrumentos da fala e naturalmente também sobre a língua.

Os costumes da sociedade e essa divindade poderosa que é o hábito hão-de introduzir rapidamente especificidades e diferenças segundo o estatuto e o comportamento: separou-se um dialecto! Um ensaio filosófico sobre os parentescos das variedades linguísticas dos orientais seria a prova mais cómoda desta afirmação.

Mas tudo isto diz apenas respeito à pronúncia. E as próprias *palavras*, o *sentido*, que é *a alma da língua!* Que interminável terreno de diferenciações! Vimos como as línguas mais antigas tinham que estar cheias de sinónimos; ora, se destes sinónimos um se

tornou mais usual para este homem e outro para aquele, mais adequado ao seu ponto de vista, mais próximo da origem do respectivo círculo de impressões, mais frequente na sua vida, resumindo, se um dos sinónimos se torna mais capaz de impressionar um indivíduo, então teremos palavras preferidas, palavras pessoais, idiotismos, um idioma da língua.

Num dado indivíduo há uma palavra que se esvazia, mas que permanece. Uma que se afasta do seu sentido principal por causa de pontos de vista secundários, outra em que o espírito do sentido principal se modifica com a própria sequência temporal. E assim surgiram, em termos pessoais, flexões, derivações, modificações, prefixos e sufixos, deslocamentos e supressões de parte do sentido ou da totalidade do sentido das palavras: um novo idioma! E tudo isto tão naturalmente quanto é natural no homem o facto de a língua constituir o sentido da sua alma.

Quanto mais viva se encontra uma língua, quanto mais próxima da sua origem e, portanto, ainda na sua juventude e em crescimento, mais modificável estará. Quando já só existir em livros, nos quais é aprendida segundo regras, quando não for usada na vida corrente e já só nas ciências com um número determinado de objectos e de aplicações, quando tiver, portanto, um vocabulário fechado, uma gramática regularizada, uma esfera fixa, então uma língua pode, na aparência, permanecer sem modificações, mas mesmo assim só na aparência. Mas uma língua que ainda se encontra num estado de vida selvagem e livre, em pleno reino da criação, ainda sem regras completamente definidas, sem livros, sem caracteres escritos, sem uma tradição de obras-primas, ainda bastante pobre e desaperfeiçoada para ter que ser enriquecida todos os dias, bastante dúctil, na sua juventude, para o poder ser ao primeiro sinal da atenção, ao primeiro comando da

paixão ou da impressão, uma tal língua *modifica-se necessariamente com cada novidade que for vista, com cada novo método de pensamento, com cada progresso do pensar.* As leis egípcias da uniformidade não podem invalidar o que aqui fica dito.

Não há dúvida de que toda a superfície do planeta está à disposição do homem e de que o homem foi feito para todo esse território. Com isto não quero dizer que cada habitante da Terra, cada povo, esteja pronto para dar um salto rápido e passar a viver num clima totalmente oposto ao seu e que, portanto, possa viver em qualquer zona do mundo; quero apenas dizer que o género humano, na sua globalidade, foi feito para a totalidade do planeta. Olhamos à nossa volta e em qualquer parte do mundo vemos que o homem está em casa, tanto quanto os animais originariamente destinados a esse lugar. Está no seu território quando sobrevive aos gelos da Gronelândia, quando torra sob o sol vertical da Guiné, quando desliza sobre as neves da Lapónia puxado pela sua rena ou quando atravessa o deserto arábico num sedento camelo. Das cavernas dos trogloditas aos cumes da Cabília, do vulcão dos Ostiacos ao palácio dourado do Grande Mongol, o que encontramos são... homens! É para eles que a Terra é achatada nos Polos e mais larga no Equador, é para eles que gira em torno do Sol duma dada maneira e não doutra, para ele são também as Zonas da Terra, as estações do ano e todas as modificações que se vão produzindo. E também os homens foram feitos para essas Zonas, para essas estações e para essas modificações da Terra. Também aqui é visível a lei natural: os homens hão-de viver por toda a parte neste mundo, ao passo que cada espécie animal terá apenas o seu território, a sua estreita esfera. Assim se torna claro quem é o habitante do mundo. E, se assim é, então a sua linguagem tornar-se-á também linguagem do planeta.

E há-de ser nova língua em cada novo mundo, língua nacional em cada nação... E não vou repetir todas as causas que determinam as variações. *A linguagem é um Proteu sobre a superfície curva do planeta.*

Alguns filósofos modernos muito em moda[129] estão tão longe de conseguir apreender este Proteu e de o encarar na sua verdadeira forma que acaba por lhes parecer mais provável que a natureza tenha podido criar em cada uma das grandes regiões da Terra um casal de antepassados, da mesma maneira que colocou em cada clima animais específicos; cada um desses casais teria depois inventado uma língua nacional própria, do mesmo modo que a sua constituição física se adaptava apenas à região em que viviam. O Lapão, com a língua que fala e a barba rara que o caracteriza, com a sua destreza e temperamento, seria um homem-animal tão originário da Lapónia como a respectiva rena; o negro, com aquela cor escura da pele, com aqueles lábios, aqueles cabelos, aquela ignorância e preguiça, com aquela língua que faz lembrar uma capoeira de perus, seria um irmão natural dos macacos do mesmo clima. Haveria tão pouco lugar para imaginar semelhanças entre as línguas do planeta como entre os modos de constituição de cada grupo humano e teria sido bem pequena a sapiência de Deus se tivesse colocado num canto da Terra *um só* casal de antepassados de toda a humanidade, fraco e desprotegido, exposto ao assalto dos elementos e dos animais e entregue a milhares de perigos inimagináveis.

Uma opinião menos categórica afirma que, pelo menos, se a linguagem fosse uma produção natural do espírito humano que tivesse aparecido gradualmente com a introdução do homem em diferentes climas, então a sua transformação seria igualmente gradual. Seria então impossível não ver progredir as modificações, as migrações e parentescos de povos relaciona-

dos entre si e deixar de verificar exactamente as subtis diferenças das maneiras de pensar, de falar e de viver. Mas quem o consegue? Ou não será verdade que encontramos por toda a parte pequenos povos que, no mesmo clima, muito próximos uns dos outros, vivendo num círculo de acção idêntico, possuem afinal línguas tão distintas, tão opostas, que são incapazes de se entender? Quem tiver lido relatos de viagens pela América do Norte e do Sul, pela África e pela Ásia, não terá preconceitos em relação às raízes desse desentendimento. Mas os nossos cépticos concluem que a investigação relativa ao homem chega aqui e pára.

Mas, precisamente porque eles duvidam, quero tentar mostrar que a investigação não pára aí, que, pelo contrário, *essa diversidade na proximidade se pode explicar tão naturalmente quanto a unidade da linguagem da família dentro duma nação.*

A separação das famílias em diferentes nações não se processa, por certo, de acordo com os fastidiosos princípios de afastamento, migração, novo relacionamento ou outros parecidos, como quer o gélido e ocioso filósofo que, compasso na mão, vai fazendo as suas medições sobre o mapa, ou que, como se vê nos grandes tratados, partindo dessas medições, se debruça sobre os parentescos dos povos, numa investigação em que tudo é verdadeiro menos a regra segundo a qual tudo é calculado! Se lançarmos um olhar sobre o mundo vivo, activo, verificamos que existem mecanismos que, muito naturalmente, têm que dar lugar à diversidade linguística entre povos vizinhos; isto, se não quisermos submeter o homem a um qualquer sistema das nossas preferências. Não se trata dum homem da floresta, à maneira de Rousseau, porque tem linguagem. Não se trata dum homem-lobo, à maneira de Hobbes[130], porque possui a linguagem da família. Mas há muitos outros aspectos em que se não trata dum

cordeiro prematuro. Pode formar uma língua, criar os seus hábitos e edificar a sua natureza em oposição ao resto, ou seja, resumindo: *o fundamento da diversidade, entre pequenos povos vizinhos, quanto à língua, quanto ao modo de pensar e à forma de vida, reside no ódio entre as famílias e entre as nações.*

Não é preciso enegrecer nem difamar a natureza humana para constatar que duas ou mais tribos próximas hão-de rapidamente encontrar objecto de disputa; basta colocarmo-nos no ponto de vista do seu modo de pensar familiar. Não se trata apenas do facto de necessidades idênticas cedo os envolverem num combate, se assim se pode dizer, contra a fome e a sede — como, por exemplo, quando dois bandos de pastores entram em contenda a propósito de águas ou de pastos, contendas que a maior parte das vezes são muito naturais do ponto de vista das características da região. Há uma chispa bem mais capaz de atear o fogo do ódio: o ciúme, o sentimento de honra, o orgulho no grupo a que se pertence e na sua superioridade. Aquela inclinação para a família que, virada para dentro, dá a uma tribo a força da concórdia, quando virada para fora, contra outro grupo, constitui a força da discórdia, o ódio entre as famílias. Uma força que unia muitos *num só* e, por isso, os unia mais; agora, transforma de imediato dois partidos em campos inimigos. Neste caso, o fundamento desta hostilidade, da guerra perpétua, é sobretudo uma nobre fraqueza humana e não tanto um vício desprezível.

Como, neste estádio da sua formação, a humanidade possui mais forças activas que bens acumulados, acontece que o orgulho nessas forças é um ponto de honra mais forte que a fastidiosa posse destes bens, ao contrário do que se passa mais tarde, em tempos de menos nervo. Nessa época, ser valente ou pertencer a uma família valente era quase a mesma coisa, porque,

em vários aspectos, o filho herdava e aprendia do pai, mais autenticamente que entre nós, a virtude e a valentia, de tal forma que em todas as situações a tribo inteira era um homem valente. E foi assim que, naturalmente, em breve se passou a dizer que *quem não está connosco e não é dos nossos está abaixo de nós!* O estrangeiro é pior que nós, é *bárbaro!* Neste entendimento das coisas, bárbaro era a palavra chave do desprezo: estrangeiro e, portanto, sem nobreza, que se nos não pode comparar em sabedoria ou valentia ou qualquer outra coisa que constituísse o ponto de honra da época.

De facto, como faz notar com acerto um autor inglês [131], quando já se tratar apenas do interesse próprio e da segurança da propriedade, deixa de haver fundamento para se odiar o vizinho por ele não ser valente como nós; passaremos certamente a regozijarmo-nos em silêncio com o facto. Mas como essa opinião é opinião igual para ambas as partes, ambas possuídas do mesmo sentimento da tribo, eis que soam já as trombetas da guerra! A honra foi ferida; acordam, pois, o orgulho e a coragem da tribo inteira! De ambos os lados heróis e patriotas! E, porque a causa da guerra diz respeito a todos e todos a vêem e sentem, o ódio nacional perpetua-se em guerras intermináveis e cruéis. Está pronta uma segunda sinonímia: *quem não está comigo é contra mim.* Bárbaro e odioso! Estrangeiro e inimigo! Como originalmente dizia a palavra *hostis** entre os Romanos.

A terceira sinonímia seguiu-se imediatamente: separação e diferenciação completas. Quem havia de querer ter alguma coisa em comum com tal inimigo, com um bárbaro odioso? Nem costumes familiares, nem memória *duma* mesma origem e ainda menos

---

* Na *Etimologia* de Vossius [132].

uma língua comum, já que a língua era, ao fim e ao cabo, o sinal verbal do grupo, o laço da família, o instrumento da instrução, o canto heróico dos feitos dos antepassados, a sua própria voz vinda dos túmulos. A língua não podia, pois, ser a mesma; e assim, o próprio sentimento da família que servira para edificar *uma* língua, ao tornar-se ódio entre nações, criava frequentes diversidades e depois a total diversificação entre línguas. *É um bárbaro, fala uma língua estranha!* Esta a terceira sinonímia, a mais conhecida.

Por inversa que possa parecer a etimologia destas palavras, o facto é que a história dos pequenos povos e línguas a quem a questão diz respeito mostra como ela é verdadeira. Os capítulos em que a Etimologia divide as coisas são abstracções e não fracturas históricas. Todos os vizinhos poliglotas são ao mesmo tempo os inimigos mais encarniçados, mais inconciliáveis, e afinal, não por cupidez ou por desejo de roubo, já que quase nunca saqueiam, mas para matar, para destruir e para sacrificar aos espíritos dos antepassados. Como se vê nos cantos de Ossian, os espíritos dos antepassados são as divindades e o verdadeiro mecanismo invisível que rege toda a sangrenta epopeia. São eles que animam e vivificam os sonhos dos chefes, que os protegem durante a noite; são eles que os soldados invocam nos juramentos e nos hinos guerreiros; são eles que recebem em consagração o martírio dos prisioneiros; mas são eles também que dão força aos mártires quando entoam os cânticos à morte. O perpétuo ódio entre as famílias é, pois, a causa das guerras que travam, das suas obstinadas separações em diferentes povos, que tantas vezes mal parecem chegar a ser famílias, e também, segundo toda a probabilidade, a causa da diferenciação completa dos costumes e das línguas desses povos.

Um antigo testemunho oriental sobre a separação

das línguas* (que aqui me limito a encarar como fragmento poético para a arqueologia da História dos povos) atesta, por meio duma narrativa muito poética, o mesmo que os exemplos fornecidos por tantas nações das diferentes partes do mundo. As línguas não se transformaram gradualmente como o filósofo as vai separando com base em supostas migrações. Diz o poema que os povos se uniram para efectuar *uma* grandiosa obra e desceu sobre eles uma nuvem de confusão e de multiplicação das línguas... de tal modo que abandonaram a obra e separaram-se. Semelhante acontecimento o que é senão um súbito azedume, uma súbita discórdia a que foram conduzidos precisamente pela grandiosa obra que se tinham proposto fazer? Terá sido talvez uma insignificante oportunidade a despertar o espírito ofendido duma das famílias; quebrou-se a aliança e o propósito comum, a centelha da desunião deflagrou em chamas; separaram-se tanto mais depressa quanto a obra que tinham projectado deveria ter prevenido essa separação; trataram, pois, de obscurecer a unidade da sua origem, a língua. Passou a haver diferentes povos e, diz-nos o relato mais tardio, «as ruínas ficaram a chamar-se desordem dos povos»[134]. Quem conhece o espírito oriental, nas suas roupagens tantas vezes rebuscadas, nas suas histórias épicas fabulosas (e não pretendo com isto excluir a possibilidade de considerações mais elevadas por parte da Teologia), não deixará de reconhecer a ideia capital que aqui se torna sensível, isto é, a de que a desunião em torno dum grande propósito comum foi uma das causas da separação de tantas línguas e que esta se não fica a dever ao mero fluxo migratório dos povos.

Aceitando este testemunho oriental (que, aliás, só quis introduzir aqui enquanto poema), vê-se que *a*

* Moisés, 11[133].

multiplicidade das línguas não fornece nenhuma objecção contra o que há de natural e humano na formação e desenvolvimento de cada uma. Claro que aqui e além um terramoto pode ter erguido montanhas, mas decorrerá daí que a Terra, com as suas cordilheiras, os seus rios e mares, não tenha ido buscar a forma que apresenta à acção das águas? Mas é óbvio que com isto se coloca também um seixo de prudência muito útil na boca dos etimologistas e dos exploradores, para que, a partir das dissemelhanças linguísticas, não tirem despoticamente conclusões sobre a respectiva genealogia. Há famílias intimamente aparentadas que, contudo, tiveram razões suficientes para suprimir o parentesco entre os seus brazões. O espírito dos pequenos povos é suficiente.

Quarta Lei Natural

Tal como o género humano, segundo toda a probabilidade, se foi constituindo progressivamente como um todo, duma só *origem para* uma *grande família, o mesmo se passou com todas as línguas e, portanto, com toda a cadeia da formação*[135].

Assinalámos já o plano singular e característico que rege cada indivíduo: a alma está habituada a encadear tudo o que vê com o que já viu e assim, pela reflexão, forma-se *uma progressiva unidade de todos os objectos da vida.* Consequentemente temos *progresso na formação da linguagem.*

Assinalámos já o plano singular e característico que rege cada família: *pela cadeia da instrução, os pais e os filhos tornam-se um só* e cada elo está colocado pela natureza entre dois outros apenas para receber e transmitir. Deste modo temos *progresso na formação da linguagem.*

Mas, por fim, este plano singular estende-se a *todo* o género humano e assim, imediatamente decorrente das duas instâncias anteriores, resulta *um progresso*; progresso *no mais elevado dos sentidos.*

Cada indivíduo é homem e, por conseguinte, vai pensando e estendendo a cadeia da sua vida. Cada indivíduo é um filho ou uma filha, formou-se pela instrução: por conseguinte, cedo recebeu uma parte do tesouro de pensamentos dos seus antecessores e há-de enriquecê-la a seu modo... donde se conclui que, de certa maneira, não há pensamento, invenção ou aperfeiçoamento que não tenha um alcance quase infinito. Tal como não posso fazer uma acção ou pensar uma coisa sem que isso naturalmente tenha efeito sobre toda a incomensurabilidade da *minha* existência, nem eu nem nenhuma outra criatura da minha espécie podemos fazer seja o que for que não tenha efeito sobre *toda a nossa espécie* e sobre todo o progresso global dela. Cada um junta sempre uma onda, pequena ou grande; cada um modifica o estado da própria alma e nisso a totalidade dos estados das almas; cada um age sobre os outros e neles modifica sempre qualquer coisa. O primeiro pensamento da primeira alma humana está ligado ao último pensamento da última das almas.

Se a linguagem fosse inata no homem, como a construção da colmeia o é nas abelhas, todo este edifício imponente e grandioso caía dum só golpe em ruínas. Se cada qual trouxesse ao mundo o seu bocadinho de linguagem, ou seja, se cada um começasse a inventá-la por si, já que esse trazer ao mundo num ser dotado de razão não pode ser outra coisa,... que triste e desacompanhado estaria cada indivíduo! Cada um inventaria os rudimentos, morreria com eles e levá-los-ia para a cova como a abelha leva a sua técnica; viria depois o seguinte, torturar-se-ia para chegar aos mesmos

esboços, chegaria tão longe, ou seja, tão pouco longe como o anterior e morreria... e assim até ao infinito. Vê-se bem que o plano que rege os animais que nada inventam não pode reger criaturas que estão na necessidade de inventar; caso contrário tornar-se-ia um plano sem plano! Se cada um inventasse por si próprio, isoladamente, então o esforço multiplicar-se-ia até ao infinito sem proveito e o entendimento humano seria espoliado daquilo que tem de mais valioso, a possibilidade de *crescer*.

E que razão poderia eu ter para ficar mudo e quedo algures num ponto da cadeia e não estender o plano também à linguagem, se de facto o consigo captar? Se vim ao mundo para ficar desde logo sob a instrução dos meus, o mesmo aconteceu com o meu pai e também com o primeiro filho do primeiro pai da primeira tribo! E se amplio os meus pensamentos à minha volta e na minha prole, também o fez o meu pai, exactamente como o mais remoto dos seus antepassados, o primeiro pai. A cadeia estende-se e só pára *no primeiro*. Somos, pois, todos filhos desse primeiro. É com ele que começa a espécie, a instrução, a linguagem. Foi ele que começou a inventar. E todos nós reinventamos, formando e deformando. Nenhum pensamento de nenhuma alma humana se perdeu, mas nesta nossa espécie também nunca houve *nenhuma* aptidão que passasse a existir de súbito como acontece nos animais. Em consequência da economia global, a alma humana tinha que estar sempre em progresso, sempre em marcha; nela nada há de definitivamente inventado como a estrutura dum favo; pelo contrário, tudo estará em invenção, em acção progressiva, em tensão. Deste ponto de vista, como é grande a linguagem! Ela é *a câmara do tesouro dos pensamentos humanos*, tesouro para o qual cada um contribuiu a seu modo! *O somatório das realizações de todas as almas humanas!*

A filosofia recente, que gosta de ver no homem um bem territorial ou senhorial, intervém aqui para afirmar que, quando muito, essa cadeia poderia recuar até ao pai da tribo dum dado território, dele se gerando não só a respectiva linhagem mas também a língua desse território*. Não sei por que razão se poderia recuar até aí e não mais. Porque não hão-de estes pais das tribos poder ter um pai comum, se a isso obriga toda a semelhança das disposições desta espécie? A objecção seguinte conhecêmo-la já: «Sim, como se houvesse sabedoria em colocar um casal humano, fraco e desprotegido, *num* canto da terra, exposto ao assalto de todos os perigos». Isto é, como se houvesse mais sabedoria em colocar muitos casais tão fracos como aquele em diferentes cantos da terra, expostos ao assalto de perigos dez vezes mais assustadores! A probabilidade dum descuido perigoso não é a mesma em toda a parte, antes se multiplica infinitamente a cada diversificação das condições. Um casal humano colocado algures no melhor, no mais confortável clima do planeta, sem que as estações do ano sejam rudes para a sua nudez, em que a fertilidade do solo venha por si mesma substituir-se às necessidades da inexperiência, em que, por assim dizer, tudo esteja disposto à sua volta como numa oficina, para vir em auxílio da exiguidade das suas habilidades, um casal nestas condições não estará mais sabiamente equipado que um qualquer animal humano rodeado pela probreza completa duma natureza nua e gelada sob os céus ameaçadores da Lapónia ou da Gronelândia, exposto ao assalto de animais tão acossados pela necessidade, tão esfaimados como ele e, por isso mais terríveis, votado portanto a dificuldades infinitamente maiores? Assim, a certeza da conservação da espécie

---

* *Philosophie de l'histoire*, etc. [136].

diminui se aumentarmos o número dos primeiros homens. E depois, num clima favorável, quanto tempo pode um casal permanecer apenas um casal? Depressa haverá família, um pequeno povo. E quando este povo se estender há-de entrar por outro território, mas já como povo! Não será isto muito mais sábio, muito mais seguro? Como são fortes e maiores agora as almas destes homens! Andam em maior número, têm corpos mais resistentes e almas mais exercitadas e, claro, dispõem de todo o tesouro de experiências herdadas. Almas tão redobrada e diversificadamente fortalecidas! Agora sim, estão aptos a aperfeiçoar-se e em breve hão-de tornar-se criaturas típicas da região em que viverem. Dentro de pouco tempo serão tão autóctones no seu modo de viver, de pensar, na sua língua, quanto os animais desse mesmo clima. Ora, não vem isto precisamente comprovar o progresso natural do espírito humano, que se desenvolve a partir dum dado ponto central em direcção a todos os pontos possíveis? Nada depende dum mero conjunto numérico, mas sim da validade e da maneira como progride esse número. Não se trata nunca dum conjunto de sujeitos fracos, mas sim de forças com as quais os sujeitos agem. E é precisamente nas relações mais simples que as forças agem com o seu maior poder. Portanto, só podem abarcar a totalidade da espécie os laços que fizermos partir *dum só* ponto de ligação.

Não me vou ocupar doutros fundamentos desta origem única: por exemplo, que não foram descobertos verdadeiros dados sobre novas espécies humanas que merecessem de facto este nome à semelhança das diferentes espécies animais, que o povoamento claramente gradual e progressivo da Terra mostra precisamente o inverso dum animal autóctene, que a cadeia da cultura[137] e dos hábitos em geral mostra a mesma coisa, apenas um pouco mais obscuramente, etc. Fico-

-me pela linguagem. Se os homens fossem animais diferentes segundo a nação a que pertencem, se cada um tivesse inventado por si a sua língua, separadamente, em total independência dos outros, então as línguas apresentariam uma heterogeneidade como a que talvez exista entre os habitantes da Terra e os de Saturno. *E contudo é evidente que em nós tudo parte dum só fundamento*. Dum só fundamento, e não apenas no que diz respeito à forma mas também no que respeita ao verdadeiro percurso do espírito humano. De facto, entre todos os povos da Terra a gramática *está construída quase do mesmo modo* [130]. Tanto quanto sei só a chinesa constitui excepção essencial que, contudo, me atrevo a entender precisamente como excepção. Quantas gramáticas chinesas, quantas modalidades de gramáticas excepcionais não teria que haver se a terra tivesse estado coberta dos tais animais regionais, todos eles dedicados à invenção da linguagem?

Donde provém o facto de haver tantos povos que possuem um alfabeto e de, apesar disso, quase só haver *um* alfabeto em todo o mundo? A ideia singular e difícil de formar sinais arbitrários a partir das partes constituintes de palavras arbitrárias, a partir de sons, é tão ousada, tão complexa e espantosa, que por certo seria inexplicável a possibilidade de tantos e tantos homens terem chegado a essa ideia distante e todos de *uma* mesma maneira. Não estará a transmissão bem visível no facto de todos eles terem posto de lado os sinais mais naturais, as imagens das coisas, para se porem a reproduzir sopros e, de entre todos os possíveis, os mesmos vinte, resolvendo da melhor maneira o problema dos sinais que faltavam, aliás como no facto de muitos deles terem escolhido os mesmos sinais arbitrários para esses vinte sons? Os alfabetos orientais, no fundo, são um só. Os alfabetos grego, latino, rúnico, alemão, etc., são derivações. O alfabeto alemão

ainda tem caracteres em comum com o alfabeto copta; e os irlandeses foram suficientemente ousados para chegarem a dizer que Homero teria sido traduzido da sua língua. Levando em conta ou não estes factos, quem poderia negar totalmente o *parentesco* fundamental das línguas? Tal como sobre a terra há *um* único povo de seres humanos, também só existe *uma* língua de seres humanos. Mas tal como essa grande espécie se nacionalizou em tantas e tão pequenas formas regionais, o mesmo aconteceu com a linguagem.

Foram muitos os que tentaram elaborar listas de radicais destas linhagens linguísticas. Por mim não o faço. Quantas e quantas causas secundárias — que o filósofo etimologista não pode levar em conta e que lhe subvertem as árvores genealógicas — não contribuem para a modificação das derivações e da possibilidade de as conhecer. Para além disso, entre os autores de relatos de viagens e mesmo entre os missionários, houve tão poucos verdadeiros filósofos da linguagem[139] que pudessem ou quisessem dar notícia do génio e dos fundamentos característicos das línguas nacionais de que falaram, que, em geral, face a este problema, se caminha sem qualquer orientação. Dão-nos reportórios de palavras e... havemos de tirar conclusões dum montão de sons? As regras da verdadeira dedução linguística são tão subtis que poucos... mas nada disto é assunto meu!

No geral, a lei natural permanece evidente: *a linguagem reproduz-se e progride em íntima ligação com o género humano*. Nesta lei pretendo apenas enumerar alguns aspectos principais que dela oferecem diferentes dimensões:

I. Cada indivíduo tem, claro está, todas as faculdades da sua espécie, cada nação tem as faculdades de todas as nações. Contudo, é verdade que uma sociedade consegue inventar mais coisas que um só indivíduo

e que o género humano na sua totalidade descobre mais que cada povo por si. E isto não acontece por multiplicação das cabeças, mas porque as relações são mais diversificadas e interiormente ampliadas. Poder-se-ia pensar que um homem isolado, sem necessidades prementes, tendo ao seu dispor todo o conforto, pudesse, por exemplo, inventar muito mais linguagem, que a sua ociosidade o levasse a exercitar as formas anímicas e, portanto, o conduzisse à invenção de coisas sempre novas. Ora, é precisamente o inverso que fica claro! Sem sociedade, tornar-se-ia sempre mais ou menos selvagem e não demoraria muito a esgotar-se na inactividade, supondo que alguma vez chegasse a satisfazer as necessidades mais elementares. Seria sempre uma flor roubada às suas raízes, arrancada ao tronco a que pertence, caída por terra para murchar. Mas coloque-se este homem em sociedade e perante dificuldades várias, de tal forma que tenha de cuidar de si e doutros... Poder-se-ia pensar que o peso desses novos fardos lhe retirasse a liberdade de se erguer, que este acréscimo de tarefas penosas lhe roubasse a disponibilidade para a invenção. Mas passa-se precisamente o inverso! A necessidade fortalece-o, as tarefas penosas despertam-no, a falta de descanço mantém-lhe a alma em movimento: há-de fazer tanto mais quanto mais espantoso for que o faça. Assim, a progressiva constituição duma língua aumenta numa proporção muito forte se passamos do homem isolado ao homem integrado na família. Não contando com tudo o resto, como seriam pequenos os resultados da invenção por parte dum homem isolado, mesmo que fosse um filósofo da linguagem abandonado numa ilha deserta! Como seriam incomparavelmente maiores os resultados do homem integrado numa família, os do pai duma tribo! A natureza escolheu, pois, este tipo de desenvolvimento.

II. Pensa-se também que uma só família, separadamente, numa situação agradável e ociosa , poderia desenvolver mais a sua língua que em situações de preocupação, andando envolvida em guerra com outra tribo, etc. Nada de menos verdadeiro! Quanto mais voltada estiver contra outras maior será a força da sua coesão, mais se agarrará às suas raízes, mais procurará converter os feitos dos antepassados em cantos heróicos, em apelos guerreiros, em monumentos eternos. Mais pura e patrioticamente, portanto, guardará essa memória linguística. Fortalece-se, pois, o progressivo desenvolvimento da língua, entendida como o falar dos antepassados. Por isso a natureza escolheu este desenvolvimento.

III. Mas, com o tempo, esta tribo, que foi crescendo até ser uma pequena nação, instala-se num dado círculo que se torna seu. Tem um conjunto definido de necessidades e dispõe de linguagem para essas necessidades. Mais longe não vai, como se verifica em todas as pequenas nações ditas bárbaras. Com as suas necessidades bem definidas, podem permanecer durante séculos na mais espantosa ignorância, como certos ilhéus que desconhecem o fogo e tantos outros povos que não possuem as técnicas mecânicas mais elementares. É como se não tivessem olhos para ver o que está à sua frente. Donde, depois, a gritaria que sobre eles lançam outros povos, como se de bárbaros inumanos e estúpidos se tratasse, esquecendo-se que ainda há pouco todos éramos tão bárbaros como eles e que só chegámos a esses conhecimentos técnicos porque os recebemos doutros povos! Daí também a gritaria de tantos filósofos sobre essa estupidez, como se se tratasse da coisa mais imcompreensível, incapazes de perceber que, segundo a analogia da nossa espécie com toda a criação, nada há de mais compreensível! A natureza fez com que aqui entroncasse uma outra ca-

deia, a da *transmissão de povo para povo*! Foi assim que as artes, as ciências, a cultura e a linguagem se refinaram numa enorme progressão através das nações. É este o melhor elo do desenvolvimento, o que a natureza escolheu.

Nós, Alemães, viveríamos ainda sossegadamente nas nossas florestas, como os povos das Américas, ou, para dizer melhor, travaríamos nelas duras batalhas e seríamos heróis, se a cadeia da cultura estrangeira não tivesse exercido sobre nós uma pressão tão próxima e nos não tivesse obrigado, pela força que séculos inteiros detêm, a participar dela. Foi assim que os Romanos receberam a sua cultura da Grécia, os Gregos da Ásia e do Egipto, o Egipto da Ásia, a China possivelmente do Egipto. A cadeia avança assim a partir de *um* primeiro anel e talvez venha um dia a cobrir todo o planeta. A arte que construiu um palácio grego é já visível no selvagem da floresta, na construção da respectiva cabana, tal como a pintura de Meng ou de Dietrich[140] brilhava já, embora de modo grosseiro, no escudo vermelho de Hermann[141]. O esquimó que comanda o seu grupo de guerreiros possui já todos os germes dum futuro Demóstenes e aquela nação de escultores das margens do Amazonas * produzirá, quem sabe, um milhar de Fídias. Basta que outras nações avancem e as empurrem para que, ao menos nas zonas apropriadas, tudo se torne semelhante à antiguidade. Os Egípcios, os Gregos, os Romanos e os povos modernos construíram; os Persas, os Tártaros, os Godos e os padres vieram regularmente pôr tudo em ruínas; sobre estas ruínas, depois delas, a partir delas, construiu-se sempre com maior frescura. A cadeia que se verifica no caso particular do aperfeiçoamento da arte estende-se a todas as coisas (embora haja característi-

* De la Condamine.

cas naturais que por seu turno sofram negativamente com isso) e, portanto, também à linguagem. A língua arábica é, sem dúvida, cem vezes mais subtil que a sua antecessora nos seus rudes começos; a nossa língua, o Alemão, é mais subtil que o antigo Celta; a gramática dos gregos teve a possibilidade de ser melhor e de se tornar mais perfeita que a dos orientais porque a língua grega era uma língua filha; a gramática romana era mais filosófica que a grega e a francesa mais que a romana. Pois não é verdade que o anão que se põe aos ombros dum gigante fica mais alto que o gigante?

E agora vê-se bem, dum só relance, como é enganadora a prova do carácter divino da linguagem que se baseia na ordem e na beleza das línguas. Têm beleza e ordem, é certo; mas quando, como e com que origem? Uma língua em que possamos admirar essas qualidades será a língua originária? Ou não será antes um rebento tardio, produto de séculos inteiros e de muitas nações? Veja-se bem: nações, continentes, eras, empenhados na construção dum edifício enorme; mas haverá nisto algo que impossibilite uma pobre cabana de ser a origem dessa arquitectura? Seria necessário que um deus tivesse vindo ensinar aos homens duma vez só a maneira de construir esse palácio? «Porque os homens não teriam sido capazes de construir esse palácio duma só vez...» Que grande conclusão! E que grande conclusão essa outra mais geral: «Não consigo compreeender bem como foi construída esta enorme ponte entre duas montanhas, portanto foi o Diabo que a construiu!» É preciso uma grande dose de ousadia ou de ignorância para negar que a linguagem se desenvolve juntamente com o género humano de acordo com os diferentes estádios e modificações. É isto que mostram a História e a poesia, a oratória e a gramática; se o não mostrassem bastaria a razão para o provar. Terá a linguagem estado sempre em progresso sem nunca

ter começado a progredir? Não será antes que, estando sempre em progresso em termos humanos, sem ela a razão não podia avançar, tal como ela não podia avançar sem a razão? E, duma vez por todas, será o início da linguagem outra coisa? Outra coisa, sem os sentidos, sem os fundamentos de que falámos a princípio? Não há nenhum caso em que a hipótese da origem divina da linguagem se não torne um contra-senso imaginoso e disfarçado.

Repito a palavra propositadamente dura: contra-senso! E quero finalizar deixando o assunto bem claro. Origem divina da linguagem não significa senão uma de três coisas:

Ou: «Não consigo explicar a linguagem com base na natureza humana, portanto é divina.» Haverá sentido nesta conclusão? Diz o adversário: «Consigo explicá-la com base na natureza humana e completamente nessa base.» Qual dos dois disse mais? O primeiro refugia-se atrás dum véu e grita: «Deus está aqui presente!» O segundo põe-se bem à vista na praça pública e diz: «Vejam! Sou homem!»

Ou a versão mais elaborada: «Como não consigo explicar a linguagem humana com base na natureza do homem, ninguém a pode explicar e é, portanto, completamente inexplicável.» Será consequente esta conclusão? Diz o adversário: «Não há nenhum elemento dos primórdios da linguagem cuja explicação não me seja possível em termos humanos, o mesmo acontecendo com a progressão de cada um desses elementos; pelo contrário, para mim, a alma humana no seu todo tornar-se-ia inexplicável se nela não pudesse supor a linguagem; se o género humano não procedesse, todo ele, à progressiva constituição da linguagem deixaria de ser uma espécie natural.» Qual dos dois disse mais? Qual deles fala com sentido?

Ou, por fim, a hipótese mais elevada que afirma

peremptória: «Não só não há mais ninguém que possa explicar a linguagem com base na alma humana, como vejo distintamente a causa da impossibilidade radical da sua invenção pelos homens na natureza da própria linguagem e na analogia entre as coisas da espécie a que ela pertence. Na linguagem e na essência da Divindade vejo a causa distinta de que ninguém, a não ser Deus, a tenha podido inventar.» Talvez agora a conclusão se torne consequente, embora se torne também o mais terrível dos contra-sensos. Torna-se tão comprovável como aquela prova do carácter divino do Corão avançada pelos Turcos: «Quem, a não ser o Profeta do Senhor, poderia escrever assim?» E quem poderá saber, senão um profeta do Senhor, que só um profeta do Senhor pode escrever assim? Só Deus podia inventar a linguagem! Mas também só Deus pode verificar que só Deus podia inventar a linguagem! Qual é a mão que pode ousar a medição comparativa, não da linguagem com a alma humana, mas da linguagem com a Divindade? Esta hipótese mais elevada não tem *nada a seu favor*, nem sequer o testemunho das Escrituras orientais a que faz apelo, já que aí é dado à linguagem um nascimento claramente humano com a atribuição dos nomes aos animais. A invenção humana da linguagem tem *tudo a seu favor e absolutamente nada contra si*: a essência da alma humana e o elemento primordial da linguagem, a analogia da espécie humana e a analogia dos progressos da linguagem e ainda o imenso exemplo de todos os povos em todas as partes do mundo e em todas as épocas!

Por mais piedosa que possa parecer a hipótese mais elevada de que vimos falando, a verdade é que é *totalmente ímpia*. Cada passagem diminui Deus por intermédio dos antropomorfismos mais baixos e mais grosseiros. A tese da origem humana mostra Deus em todo o seu esplendor: *a obra divina, uma alma huma-*

na capaz de criar e desenvolver por si mesma uma língua, precisamente porque é obra divina e é alma humana. A alma, como criadora, constrói o sentido da razão à imagem de Deus. Assim, a origem da linguagem só é verdadeiramente divina na medida em que é humana.

A tal hipótese mais elevada *de nada serve* e é prejudicial. Destrói toda a produtividade da alma humana, nada explica e torna tudo inexplicável, a Psicologia e as Ciências. Pois, se os homens tivessem recebido de Deus juntamente com a linguagem as sementes de todos os conhecimentos, que coisa restaria como produto da alma humana? Então o começo das Artes, das Ciências, o início de cada conhecimento seria sempre incompreensível? A tese da origem humana *não permite nenhum passo sem horizontes* e dá lugar às mais frutíferas explicações tanto nos diferentes capítulos da Filosofia como no que toca aos diversos tipos e utilizações da linguagem. O autor destas linhas forneceu aqui algumas dessas explicações e poderia dar muitas mais...

Como se alegraria se, com este ensaio, ficasse afastada uma hipótese que, depois de observada por todos os lados, revela ser para o espírito humano não mais que névoa e desonra, tendo-o sido já por tempo demasiado! Por isso mesmo o autor infringiu a regra contida na proposta da Academia, não fornecendo nenhuma hipótese. De que serve uma hipótese se apenas consegue ombrear ou comparar-se com outra? E como se pode encarar aquilo que costuma ter forma de hipótese senão como romance filosófico... o romance filosófico de Rousseau, de Condillac e doutros? *O autor preferiu aplicar-se em juntar dados seguros sobre a alma humana, sobre a organização humana, sobre a estrutura de línguas antigas ou selvagens* e *sobre a distribuição geral do género humano,* e em comprovar a

sua tese tanto quanto o possa ser a mais segura das verdades filosóficas. Julga, pois, ter chegado, com essa desobediência, mais perto da vontade da Academia que por outras vias.

NOTAS

Sempre que as notas foram recolhidas de outras edições (em alemão ou em tradução) do *Ensaio*, fizemos a indicação da origem abreviadamente:

S — Edição de Suphan dos *Sämtliche Werke*.
H — Edição parcial de Erich Heintel nos *Sprachphilosophische Schriften*.
R — Edição do *Ensaio* organizado por Irmscher para a Reclam.
PP — Tradução francesa (integral) de Pierre Pénisson para a Aubier.
B — Tradução inglesa (parcial) de F. M. Barnard integrada no volume *J. G. Herder on Social and Political Thought* (Cambridge U. P.).

[1] A epígrafe vem de Cícero, *Topica*, 8.35. O que aí se lê é, contudo, diferente: «vocabula sunt verba rerum» («os vocábulos são palavras das coisas») (R). A imprecisão de Herder não deixa de ser significativa. Bastará lembrar que Leibniz nas *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* estabelecia a diferença entre o conhecimento claro confuso e o conhecimento claro distinto dizendo que este último se processa «*per notas*», ou seja, por intermédio de características das coisas. A ideia central do *Ensaio* de Herder é precisamente a de que as *características* («*Merkmale*») constituem simultaneamente a possibilidade do conhecimento distinto (i. e., especificamente humano) e o ponto inicial a partir do qual se pode entender o desenvolvimento da função simbólica. Deste modo a imprecisa citação de Cícero torna-se a síntese extrema do eixo da argumentação do *Ensaio*: «os vocábulos são características das coisas».

[2] A redacção integral da questão posta a concurso em 1769 pela Academia das Ciências de Berlim era a seguinte: «En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? Et par quel moyen parviendront-ils à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfasse à toutes les difficultés. Chez Monsieur Formey, Secrétaire Perpétuel, jusqu'au 1er janvier 1771. Le jugement: 31 mai 1771.»

[3] Sobre a expressão imediata das impressões nos gritos fala Reimarus (1694-1768) no texto *Allegemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihren Kunsttriebe* (1760) (PP). Mas a ideia está generalizada na época: tanto os «gritos das paixões» em Condillac como o «grito natural» em Rousseau são expressões *imediatas* do sentir. A novidade em Herder só surge a partir do momento em que o autor declina a possibilidade de fazer assentar nesta expressão imediata a compreensão da (origem da) linguagem humana.

[4] «Sonoridade» é talvez a palavra portuguesa que mais se aproxima do alemão «*Ton*», já que a palavra alemã indica não apenas um som, mas também a variabilidade escalar desse som.

[5] Homero, *Ilíada*, 8, 184 e sg. (R). Filocteto recebeu as flechas de Hércules. Tendo sido mordido num pé por uma serpente na ilha de Lemnos, foi aí abandonado pelos Gregos. Mais tarde, contudo, ao saberem por um oráculo que Tróia só cairia se as flechas de Hércules participassem do assalto, foram buscá-lo. E o oráculo cumpriu-se (B).

[6] Esta «dúvida» de Herder integra-se na sua crítica do pendor mais mecanicamente materialista do pensamento francês do Sec. XVIII. Na sequência essa crítica vai tornar-se gradualmente mais explícita, mas o reducionismo que culmina num La Mettrie e no seu *Homem-Máquina* (1747) fica desde já posto em causa.

[7] Se há dispositivo metodológico fundamental ao longo do *Ensaio* é o da *globalidade*. Com ele ficam afastadas as concepções aditivas do fenómeno humano e fica aberto o caminho para a consideração de sucessivos planos definidos por interacções internas. Sobre este assunto veja-se a Introdução.

[8] Se se compara o conceito de «lei natural» em Rousseau e em Herder observa-se uma interessante deslocação. Como em Herder uma «lei natural» diz respeito a uma *globalidade*, ou seja, reporta-se à funcionalidade interna dessa globalidade, pode dizer-se que tem um papel teórico, descritivo e explicativo, próximo daquilo a que hoje chamaríamos uma hipótese (Herder não gosta muito dessa terminologia), enquanto em Rousseau a lei tem ainda o carácter duma obrigação natural.

[9] Herder fala em «*Sprachtöne*»; contudo, a clareza impõe que nos afastemos da literalidade, já que não é nestas sonoridades que Herder vai procurar o fundamento da linguagem humana.

[10] O pleonasmo é do próprio Herder!

[11] Platão, *Fédon*, 60 c (S). «Que estranha coisa, amigos, me parece aquilo a que chamam o prazer! E que espantosa relação ele tem com o que passa por ser o seu oposto, a dor! Recusam encontrar-se juntos no homem. Mas se alguém procura um deles e o alcança, quase sempre é forçado a encontrar também o outro, como se, apesar da sua dualidade, ambos estivessem ligados a uma só cabeça. Penso que, se Esopo tivesse pensado nisto, comporia uma fábula em que diria que Deus, ao querer conciliar estes dois inimigos e porque o não conseguia, lhes ligou a cabeça ao mesmo ponto, razão pela qual onde um está presente logo o outro vem atrás.» Seguimos a tradução portuguesa de Fernando Melro, Publ. Europa-América, p. 88.

[12] «*In allen Sprachen des Ursprungs*» — Uma vez que na sequência se

compreende que em Herder não se trata nem duma concepção poligenética, nem da ideia de que as línguas assim referidas estariam tão perto da origem que a tornassem *directamente* observável, parece preferível optar por uma tradução não muito literal.

[13] As línguas tardias são metafísicas, i. e., desenvolveram gramatical e vocabularmente procedimentos de abstracção e de cálculo que não apenas permitem o exercício da reflexão filosófica mais abstracta mas obrigam os homens em geral a todo um distanciamento da coisa e do sentir físicos.

[14] «Herrn Thomas Shaws, Königl. Professors... zu Oxford, *Reisen oder Anmerkungen verschiedene Theile der Barbarey und der Levante betreffend.* Nach der zweyten englischen Ausgabe ins Deutsche übersetzt... Leipzig 1765», p. 211, nota (S). Traduzindo o título *Viagens e anotações sobre várias partes da Barbárie e do Levante.*

[15] Mas essas «exclamações naturais» só ganham carácter linguístico se desempenharem uma função simbólica, facto que Herder só mais adiante vai assinalar. Por outro lado, é interessante notar como Herder compreende bem que a «exclamação» se integra num sistema linguístico que a modela, sem que isso a faça perder totalmente o seu carácter interjectivo, esse sim «impronunciável pelos estranhos» que não chegam a viver a interioridade da experiência que aí se joga.

[16] O título completo da obra é «*Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, in der academischen Versammlung vorgelesen und zum Druck übergeben von Johann Peter Süßmilch, Mitglied der Königl. Preußischen Academie der Wissenschaften, Berlin... 1766». Traduzindo: «*Ensaio duma prova de que a primeira língua não obteve a sua origem do homem mas tão somente do Criador*, lido em reunião da Academia e dado à estampa por J. P. Süßmilch, membro da Real Academia das Ciências da Prússia, Berlim... 1766». Mas este trabalho tinha sido apresentado na Academia por Süßmilch (1708-1767) em 1756, em francês, em resposta às posições de Maupertuis. Sobre o decurso de todo o debate sobre a linguagem na Academia veja-se mais adiante a nota 39.

[17] «*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein.* Durch J. H. Lambert, Leipzig 1764.» A indicação correspondente é introduzida em II, 46 e sg. (S). Traduzindo o título: *Novo Organon ou Pensamentos sobre a investigação e designação do verdadeiro e sobre a sua distinção em relação ao erro e à aparência.* Lambert (1728-1777), que procurou efectuar uma síntese entre o pensamento de Locke e o do grande filósofo do Iluminismo Alemão, Christian Wolff, era também membro da Academia desde 1764. Sobre a teoria linguística de Lambert veja-se Eugenio Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen 1972, II, p. 140 e sg.

[18] Esta constatação da impossibilidade duma relação unívoca entre escrita e fala, que hoje nos pode parecer demasiado óbvia, não o era ao tempo. Prova disso é a própria confusão em que cai Süßmilch e que Herder critica e o facto de Hamann, algum tempo depois da publicação do *Ensaio* de Herder, insistir na mesma perspectiva: *Neue Apologie des Buchstaben h* (1773).

[19] O Padre Rasles escreveu sobre os Abnacos, povo índio da América do Norte, nas *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionaires de la Compagnie de Jésus*, vol. 17, Paris 1726 (R).

[20] O jesuíta Pietro Giuseppe Maria Calmonotti ou Chamonot morreu em 1639 no Quebeque onde era missionário. É possível que Herder tenha encontrado a referência a Chaumonot e à sua gramática da língua dos Hurões (que ainda não tinha sido publicada) na obra dum outro jesuíta, Charlevoix, *Histoire et déscription génerale de la Nouvelle France...*, vol. v, 288 (R).

[21] «*Histoire des Yncas rois du Peru etc.*, Traduite de l'Espagnol de l'Ynca Garcilaso de la Vega, par J. Baudoin, Amsterdam 1704» (R). O autor (1539 ou 40-1616) era filho dum conquistador espanhol e duma princesa Inca. Aos vinte anos foi trazido para Espanha onde se dedicou à escrita, narrando episódios da conquista e descrevendo vários aspectos da vida dos Incas. A não confundir com o poeta renascentista de idêntico nome.

[22] «*Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale.* Par Charles Marie de la Condamine. A Paris 1745» (R). De la Condamine (1701-1774) foi um geógrafo francês que visitou o Peru e o Amazonas ao serviço dos interesses cartográficos do exército.

[23] «*Du Royaume du Siam* par Monsieur de La Loubère. A Paris 1691» (R).

[24] Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1652, 1655 (R).

[25] É sabido que nesta época a «paixão» designa o lado *passivo* da experiência do ponto de vista da sua interiorização. O que é interessante notar aqui é a maneira como Herder usa a ambiguidade característica do conceito (que se reporta ao mesmo tempo à experiência física e à interioridade) para passar a falar em elementos da emoção em geral (*aller Rührung*), conseguindo assim uma fundamentação material da emocionalidade humana. Assinalamos adiante vários momentos cruciais da argumentação que se desenvolvem por extensões comparáveis.

[26] As expressões «máquina», «mecanismo», «mecânico» no contexto do pensamento herderiano não têm qualquer sentido fundamentalmente mecanicista comparável ao que predomina no chamado Materialismo Francês. Estas expressões são sinónimas de «organismo» e «orgânico» e entroncam na tradição menos radical de interpretação do cartesianismo, afinal a que respeita a letra de Descartes que entendia ser a liberdade humana irredutível a um qualquer mecanismo.

[27] «*sie* leiden *mechanisch* mit» — Trata-se, portanto, duma *com-paixão* (al. *Mitleid*).

[28] Diz Diderot: «Comme de toutes les démonstrations extérieures qui réveillent en nous la commisération et les idées de la douleur, les aveugles ne sont affectés que par la plainte, je les soupçonne, en général, d'inhumanité.»*Écrits Philosophiques* (ed. de P. Vernière, Paris 1964, p. 92) (PP).

[29] É nítido que Herder tem aqui presente a centralidade que mais adiante vai atribuir ao ouvido no sistema dos sentidos.

[30] «*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique...* par Jean de Lery. Genf 1580» (R).

[31] Vd. nota 20.

[32] «*Nebenbegriffen*» — a impossibilidade de dissociar estes conceitos colaterais (ou adjacentes, ou secundários) dos conceitos puros (ou fundamentais) mostra até que ponto Herder deixa já de encarar o problema do conteúdo linguístico apenas do ponto de vista do seu valor teorético, como conhecimento *tout court*, para o estender aos domínios da vida emocional. Cassirer assinalou várias vezes a importância deste facto nomeadamente no resumo histórico contido no primeiro volume da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*.

[33] A obra foi publicada em Amsterdão em 1746 e o subtítulo dizia *Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. A tradução que Herder vai apresentando de passagens da obra de Condillac nem sempre é muito rigorosa, mas não nos competia a nós corrigi-lo. A indicação que o próprio Herder faz dos parágrafos facilitará um confronto. O leitor português tem à disposição uma tradução que a Via Editora publicou em 1979.

[34] O título integral é *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publicado em Amsterdão em 1755 (trad. port. publicada pela Europa-América em 1976). O trabalho em que Rousseau mais longamente se debruçou sobre a temática que aqui interessa foi o *Essai sur l'origine des langues* (trad. port. de Fernando Guerreiro para a Editorial Estampa, publicada em 1980); contudo, esse texto que Rousseau redigiu por volta de ~~1755~~ só foi publicado postumamente em 1782, não podendo Herder conhecê-lo por esta altura.

[35] Diz Rousseau: «Quant à moi, effrayé des dificultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démonstrée que les Langues ayent pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire, de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société.»

[36] Tanto Condillac como Rousseau usam de artifícios deste tipo no sentido de criar um espaço teórico que permita equacionar o problema da origem humana da linguagem sem entrar em contradição frontal com a letra da dogmática cristã. E, em boa verdade, Herder não anda muito longe dessa atitude. Ver-se-á mais adiante como o autor vai admitir a participação da «mão criadora da providência», negando contudo à Filosofia o interesse e a oportunidade de quaisquer considerações nessa matéria. Resumindo, diríamos hoje que nem Condillac, nem Rousseau, nem Herder puderam encarar verdadeiramente o problema do *processo de hominização*, porque todos eles buscam uma *origem*, isto é, um *ponto* a partir do qual teria passado a existir o homem.

[37] Maupertuis, *Dissertation sur les différents moyens, dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*, 1754, Berlim 1756 (R). Hans Aarsleff faz notar que o texto foi editado nos Anais da Academia relativos ao ano de 1754 mas que esse volume só foi de facto publicado em 1756. Sobre o debate na Academia e a participação de Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) veja-se mais adiante a nota 39.

[38] Diodoro da Sicília, *Bibliotheca* (ca. 60-30 a. C.), Livro I, 2; Vitrú-

vio, *De Architectura* (ca. 25 a. C.), Livro II, cap. 1 (S).

[39] O debate sobre a linguagem (e nomeadamente sobre o problema da origem) tinha sido introduzido na Academia por Maupertuis por volta de 1750 (as suas *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots* foram redigidas na segunda metade dos anos quarenta, mas só foram tornadas públicas em Paris em 1748). No dia 18 de Setembro de 1755 Louis Isaac de Beausobre leu uma comunicação intitulada «Réflexions sur les changements des langues vivantes par rapport à l'orthographie et à la prononciation». A *Dissertation* de Maupertuis (cf. nota 37) foi lida em 13 de Maio de 1756. A 7 e 14 de Outubro do mesmo ano foi a vez de Süßmilch ler as duas partes do seu *Versuch eines Beweises,* em versão francesa (cf. nota 16). No ano seguinte, a 9 de Junho, a Academia tornou público o concurso sobre o tema da «influência recíproca das opiniões e da linguagem». Em 1759 o prêmio foi atribuído a um ensaio de Johann David Michaëlis que seria publicado no ano seguinte. No dia 15 de Julho de 1762 Samuel Formey, Secretário da Academia, leu uma comunicação intitulada «Réunion des principaux moyens employés pour découvrir l'origine du langage, des idées et des connoissances des hommes», que vinha em socorro da tese de Süßmilch. Aos 13 de Junho de 1765 François-Vincent Toussain apresentou um trabalho chamado «Des inductions qu'on peut tirer du langage d'une nation par rapport à sa culture et à ses moeurs». Não se sabe exactamente se ainda em 1767 ou se já em 1768 Johann Georg Sulzer apresentou as suas «Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison» em que se opunha a Süßmilch e a Formey. No final da Primavera de 1769 a Academia tornava público o enunciado do prémio para o ano de 1771 (cf. nota 2) que Herder viria a conquistar com o seu *Ensaio.* Para mais pormenores consulte-se Hans Aarsleff, «The Tradition of Condillac; The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder», in Dell Hymes (org.), *Studies in the History of Linguistics*, Indiana University Press, Bloomington, Londres 1974.

[40] A expressão «Filosofia das línguas» parece ser uma referência apenas à reflexão tradicional sobre problemas da relação entre lógica e linguagem como ocorre, por exemplo, na *Gramática de Port-Royal* (1660). Mas a expressão que Herder usa logo de seguida dá a entender como se prepara para estender o âmbito da Filosofia da Linguagem às questões da participação da linguagem na formação dos conhecimentos, o que significa também na formação dos próprios conhecimentos filosóficos. Neste sentido a reflexão sobre a linguagem tornar-se-á condição da reflexão filosófica e poder-se-á falar de Filosofia da Linguagem entendida como Filosofia Primeira (sobre este assunto veja-se a Introdução e ainda as notas 73 e 114).

[41] Trata-se da mesma obra de Reimarus citada na nota 3; as *Cartas* de Lessing são de 1762 e Herder refere-se às que têm os n.os 130 e 131 (R).

[42] Dizia a lenda que Egeria, antiga deusa itálica das fontes e dos partos, oferecia constantemente os melhores conselhos ao esposo, Numa Pompilius, segundo rei de Roma (R).

[43] Embora seja tradicional e razoável traduzir «*Sinnlichkeit*» (i. e., o conjunto dos meios para o nosso sentir externo, ou seja, basicamente o sis-

tema dos sentidos) por *sensibilidade*, a verdade é que nem sempre é possível respeitar a uniformidade terminológica sem correr o risco de induzir o leitor em erro.

[44] Confronte-se esta utilização do adjectivo «genético» com a que ocorre no parágrafo seguinte e ver-se-á como Herder passa do plano da mera constatação (uma prova que, pela sua situação, é genética) para um outro, de alcance metodológico bem diferente e que se inscreve nos desenvolvimentos mais interessantes da epistemologia da sua época: a ideia de que a especificidade da linguagem humana só se explica se se compreende a configuração responsável pela sua génese. É claro que não anda já longe a noção humboldtiana de que a definição da linguagem é necessariamente genética.

[45] Esta ideia de que não é partindo do aspecto social da linguagem (a comunicação, a transmissão, a aprendizagem, etc.) que se pode entender a sua especificidade é correlativa dum princípio de «explicação interna» ou, se se quiser, de explicação do mais interior para o mais exterior, que atravessa todo o *Ensaio*. Veja-se mais adiante a nota 64.

[46] A ideia duma «reflexão» começa por ser introduzida com a raiz «*Spiegel*» (espelho), com a qual se fala da possibilidade do homem se tomar como objecto de si próprio, i. e., da possibilidade *material* da consciência; de seguida será transformada numa caracterização global das forças do homem, surgindo indistintamente as designações «*Reflexion*» ou «*Besonnenheit*». Veja-se a nota 49.

[47] Edward Search (pseudónimo de Abraham Tucker), *Light of Nature*, 7 volumes, Londres 1768-1777 (R). Knowall parece ser apenas o defensor da atitude oposta à da «pesquisa».

[48] «*denkende Kraft*» — Escolheu-se a tradução «força para o pensamento» no sentido de evitar expressões que poderiam parecer designar uma força em separado, que é precisamente o que Herder não quer dizer. Não se perderá de vista que na perspectiva de Herder os animais também têm uma força para o pensamento que, contudo, não estando correlacionada com uma sensibilidade comparável à do homem, não permite nem o exercício da racionalidade nem a função simbólica.

[49] «*Besonnenheit*» — Por um lado, o facto de o próprio Herder mais adiante (vd. nota 54) indicar a sinonímia *Besonnenheit* = *Reflexion* e, por outro, a relação etimológica evidente com «*Besinnung*» (consciência) não deixam margem para traduções mais imaginativas. A solução da tradução francesa de P. Pénisson, «*Circonspection*», para além de sugerir interpretações fortemente desajustadas, parece basear-se num equívoco entre as raízes de *spectare* e de *speculum* que a origem comum (*specio*) não chega para justificar. A solução da tradução inglesa de Barnard, «*reflective mind*», que não é desacertada, embora nos pareça demasiado analítica, dificilmente teria correspondente adequado em português. É necessário, contudo, que o leitor mantenha presentes as próprias restrições que Herder faz ao uso do conceito: não se trata duma capacidade mais ou menos autónoma, mas da *globalidade* (cf. nota 7) das forças humanas que define a especificidade do homem.

[50] Em francês no original.

[51] R. Cudworth, *The true intellectual system of the Universe*, 1678 (PP). Ralph Cudworth (1617-1688) foi o mais proenimente dos chamados «Platonistas de Cambridge» e a obra citada tinha por objectivo estabelecer a realidade duma Inteligência Divina ao mesmo tempo que criticava radicalmente as posições materialistas.

[52] Tanto quanto sabemos nenhum comentador atesta a passagem correspondente.

[53] «*Als das* Wesen *was er ist*» — Anos mais tarde, na sua *Metacrítica*, Herder mostrará com clareza que quando se fala de «*Wesen*» é o aspecto durativo do *ser* que está em jogo.

[54] É esta a passagem em que Herder estabelece a já aludida (nota 49) equação terminológica: «... *und diese* Besonnenheit (Reflexion) *zum* erstenmal frei würkend...».

[55] «Merkmale» — Trata-se do segundo grande problema terminológico do *Ensaio*. É certo que se assiste a uma rápida deslocação na argumentação de Herder: os «*Merkmale*» começam por ser características que o homem consegue distinguir nas coisas, para imediatamente depois se tornarem, por isso mesmo, *sinais* das coisas permitindo o re-conhecimento. Mas o facto de se tornarem o núcleo de toda a função simbólica não apaga a sua natureza de *características*. Escolhemos, pois, essa tradução e julgamos que a solução francesa de P. Pénisson, «*signes*», é empobrecedora e equívoca. Uma vez que Herder procede à definição explícita do valor desta unidade terminológica, supomos não haver dificuldade em reconhecer nas utilizações subsequentes a vertente sinalética.

[56] Herder estabelece assim uma oposição entre «*erkennen*» e «*anerkennen*» que automaticamente define o conhecimento humano como «re-conhecimento» (mediado pela função simbólica).

[57] Segundo Steig tratar-se-ia dum ensaio de Johann Georg Sulzer intitulado *Sur l'apperception et son influence sur nos jugements* (R).

[58] Heintel faz notar que o exemplo da ovelha vem directamente dum escrito de Moses Mendelssohn enviado a Lessing em 1756 e tornado público nos *Escritos Filosóficos* em 1761. Citando Lauchert («Die Anschau-ungen Herders über den Ursprung der Sprache», *Euphorion* I, 1894), Heintel destaca a diferença entre as duas posições: para Herder o nascimento da função simbólica em tais circunstâncias é *necessário*, para Mendelssohn fica aberto um caminho que o *acaso* e o *arbítrio* podem percorrer em direcção à comunicação.

[59] «*ein innerliches Merkwort*» — Noutros contextos entendemos dever traduzir «*Merkwort*» por «sinal verbal» (ou «sinal linguístico» quando o contexto o sugeria como via de desambiguização). Mas, por vezes, como aqui acontece, é sobretudo a importância de se tratar *já* duma *palavra* que está em jogo.

[60] «*gefaßt*es Zeichen» — A palavra «signo» é, em português, de generalização muito recente, ao contrário do que acontece com o francês «*signe*» correntemente usado, por exemplo, em Condillac e Rousseau e até muito antes; donde a nossa preferência pelo «sinal». Por outro lado, o adjectivo alemão «gefa*ß*t» comporta uma ambiguidade impossível de traduzir e na qual Herder parece jogar: «à disposição» e «apreendido».

[61] «*Erinnerungszeichen*» — É interessante notar como o exercício do *reconhecimento* se liga directamente à *recordação* que só se pode exercer plenamente se houver sinais. A posição é muito próxima da de Condillac no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* quando este afirma que a *memória* só é possível com a presença dos «sinais de instituição».

[62] As referências ao orangotango são já frequentes na época, por exemplo, em Robinet, em Rousseau, etc. (cf. nota 72).

[63] «*Schälle der Leidenschaft*» — Literalmente, «sons da paixão» (cf. nota 3). No §2 da Segunda Parte do *Ensaio* de Condillac, de facto, o processo que conduz ao aparecimento da linguagem inicia-se com os «gritos de cada paixão». Herder ainda não o sabia, mas o Segundo Capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau intitula-se significativamente: «A invenção original da fala deriva não das necessidades mas das paixões».

[64] É importante notar como Herder, que na segunda parte do *Ensaio* demonstra inequivocamente o carácter social do homem e a impossibilidade dum isolamento primitivo (ao contrário de Rousseau que parte dum estado original de dispersão dos homens), entende dever demonstrar a *necessidade* interna da linguagem independentemente de quaisquer considerações de natureza social (cf. nota 45). Não é difícil entrever aqui um gesto metodológico aparentado com a *fundamentação* wolffiana que tão fundo marcou o pensamento de Kant. Esquematizando bastante, dir-se-ia que se trata de fundamentar a *validade* tanto quanto possível *independentemente*, ou seja, em termos duma reflexão interior ao objecto em causa.

[65] É um uso bastante concreto, passe a expressão, da palavra «abstracção»: os animais, com uma esfera de acção mais reduzida, com uma atenção menos dispersa, abstraem automaticamente de tudo o que não entra nessa esfera. O homem só abstrai por intermédio de sinais e, por isso, a sua abstracção é duma outra natureza.

[66] «*inneres Merkwort*» — Vd. nota 59.

[67] P. Pénisson cita a passagem correspondente de Süßmilch que passamos a traduzir: «Wolff não prova apenas que a prática e o aumento do uso da língua se obtém pelo uso da razão, mas também que sem o uso da língua não poderia existir o verdadeiro uso da razão.»

[68] Em diverso contexto a ideia encontra-se num outro escrito de Herder («Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest», 1794, Suphan XIX) (H).

[69] Herder não particulariza mais, mas no que toca ao «desenvolvimento da linguagem» Rousseau vê-se forçado a enveredar pela improbabilidade de cataclismos com a subsequente formação de ilhas onde os homens se juntam em condições particularmnente favoráveis à comunicação. Os conteúdos concretos das improbabilidades de Rousseau não se tornaram, entretanto, mais aceitáveis, mas estamos hoje em condições de entender melhor o papel da improbabilidade na formação de configurações muito especializadas.

[70] Rousseau utiliza de preferência as expressões «homem no estado natural» ou «homem selvagem» que Herder traduz abreviadamente por «*Naturmensch*».

[71] É importante não entender esta afirmação no sentido duma anterioridade do pensar humano em relação à linguagem. Pelo contrário, as operações a que chamamos pensamentos só se exercem na medida em que haja linguagem interior, características interiorizadas. Sem linguagem interior e pensamento não há lugar para a linguagem exterior, para a fala.

[72] Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, livro III, capítulo 1, §§ 1 e 2. Na segunda edição do *Ensaio*, Herder distancia-se desta sua opinião numa nota em que afirma: «Da *Dissecação dos Orangotangos* de Camper (Vd. os seus escritos menores em tradução alemã) fica claro que esta afirmação era demasiado ousada; contudo, ao tempo em que a escrevi, era a opinião geral dos anatomistas.» Peter Camper, *Kort Berigt wegens de Outleding van verschillene Orang-Utans*, Amsterdão 1780 e P. Camper, «Nachricht vom Sprachwerkzeuge des Orang-Utan in einem Brief an Herrn Jonh Pringle» in P. Camper, *Kleine Schriften*, 1785 (R).

[73] É cada vez mais nítido que Herder reivindica o lugar de Filosofia Primeira para a reflexão filosófica sobre a linguagem. Vd. nota 40.

[74] Horácio, *Sátiras* I, 3, vs. 103, 104 (S). «Assim, inventaram expressões e nomes com os quais marcavam o som e o sentido.»

[75] William Cheselden, *An account of some observations made by a young gentleman, who was born blind or lost his sight so early that he had no remembrance of ever having seen and was couch'd between thirteen and fourteen of age*. Philosophical transactions of the Royal Society of London, vol. 35, 1727. Estas observações e outras idênticas (cf. Diderot, *Lettre sur les Aveugles...*) tiveram a maior repercussão nos espíritos da época: de súbito, ficavam sob a luz da dúvida os pressupostos duma época «iluminada» que se orientava predominantemente pelo sentido «filosófico» da *visão*. E é precisamente neste contexto que entronca a crítica herderiana do «Iluminismo» (cf. o escrito *Plastik* de 1778) (R). Abraham Gotthelf Kästner traduziu Robert Smith, *A complete system of optics*, 1738; a tradução, com «modificações e acrescentos», foi publicada em Altenberg em 1755. Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris 1750-89. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, organizado por Diderot e d'Alembert, Paris 1751-52 (R).

[76] Denis Diderot, *Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et parlent*, s. l., 1751 (R). É interessante notar a opinião tão depreciativa de Herder face ao problema da «ordem natural» que tão longamente ocupou as atenções nos Sécs. XVII e XVIII. Sobre a importância de Diderot na história da Filosofia da linguagem vd. *Coresiu*, op. cit., II, p. 238 e sgs.

[77] «*Bau der Sprache*» — Se por vezes o sentido de «*Bau*» é específico, i. e., diz respeito a uma língua, e tem que ser traduzido por «estrutura», outras é suficientemente geral para sugerir tradução mais aproximada da metáfora que a designação alemã envolve.

[78] É notável como esta formulação sintética indica os parâmetros em que se vai desenvolver o «relativismo linguístico» de W. von Humboldt. Humboldt enveredará pelo levantamento das diferenças entre as línguas particulares, nomeadamente no que toca à relação entre a língua e a visão do mundo, mas sempre no intuito de compreender o «carácter geral da humanidade».

[79] Francis Bacon (1561-1626); a referência dirá respeito ou ao *Novum Organum Scientiarum*, Londres 1620, ou ao *De dignitate et argumentis scientiarum*, Londres 1623 (R).

[80] Süßmilch, *Beweis...*, § 7, nota da p. 22 (S).

[81] Entendemos que o uso etimológico da palavra «*infante*» (latino *infans* — que não fala) é o que melhor pode traduzir o alemão «*Unmündige*», que, contudo, é bastante mais transparente.

[82] Pseudo-Longino, *περι ὕψους* (*Do Sublime*), e outros (R). Entre os autores temporalmente mais próximos de Herder convém destacar Vico, Condillac e Rousseau.

[83] A indicação completa é «*Oeuvres philosophiques latines et françoises* defeu Mr. de Leibniz tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe. Avec une préface de Mr. Kaestner, Professeur en Mathématiques à Goettingue. A Amsterdam et à Leipzig 1765» (R).

[84] John Brown, *Betrachtungen über die Poesie und Musik nach ihrem Ursprunge, ihrer Vereinigung, Gewalt, Wachstum, Trennung und Verderbnis*, Leipzig 1769. Trata-se duma tradução do original inglês feita por Johann Joachim Eschenburg (R).

[85] Horácio, *Serm.* I, 4, v. 62 (S).

[86] «*Gefühl*» — Como noutros momentos do *Ensaio* a argumentação opera-se por uma deslocação de sentido. Antes de mais, «*Gefühl*» é tomado como o *sentir físico*, aquele que proporciona *impressões* (do ponto de vista da *passividade* dos seres sensíveis) ou *sensações* (do ponto de vista de cada sentido tomado isoladamente; cf. a nota seguinte). Mas logo de seguida «*Gefühl*» passa a designar preferentemente o *tacto* que fica, portanto, com uma espécie de omnipresença na organização dos sentidos, proporcionando a ligação (*sensorium commune*) necessária aos processos sinestésicos em que Herder faz assentar a resposta à questão da origem das designações dos objectos não sonoros. Entendemos que não havia possibilidade prática de conciliar estes dois sentidos numa única designação portuguesa e, assim, competirá ao leitor ter presente o reparo. Por outro lado, sabe-se hoje que não se pode dizer que o «sentir táctil» esteja subjacente a todos os sentidos: os chamados corpúsculos de Pacini, responsáveis pela sensibilidade táctil, são fundamentalmente diferentes dos outros receptores, nomeadamente dos do sistema neuro-muscular, dos do sentido do frio, do calor e da dor, etc. Sobre o entendimento particular da Fisiologia em Herder veja-se Ayrault, *La Génèse du Romantisme Allemand*, I, Paris 1961, p. 241, 242.

[87] «*Sensationen*» — O galicismo ocorre poucas vezes ao longo do texto, precisamente porque as sensações, resultando do exercício de cada um dos sentidos, são uma "abstracção" com reduzido valor teórico para os fins que Herder tem em vista.

[88] Alusão a Leibniz, *Principes de la nature et de la grace*; publicado pela primeira vez na revista *L'Europe Savante*, Novembro de 1718, § 13 (R).

[89] Buffon, vd. nota 75. E. B. de Condillac, *Traité des sensations*, Paris e Londres 1754. Charles Bonnet, *Essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme*, Londres 1755. Ch. Bonnet, *Palingénésie philo-*

sophique ou idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivants, 2 volumes, Genebra 1769. Algumas coincidências entre esta passagem e um parágrafo duma carta a J. H. Merck, datada de 12 de Setembro de 1770, dão a entender que Herder conhecia as teorias dos três autores citados através da obra de d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres 1770 (R).

[90] No original ocorre apenas o verbo «*fühlen*»; a interpretação, contudo, parece-nos absolutamente necessária e imposta pelo contexto. Cf. também o que sobre o «Gefühl» se disse na nota 86.

[91] Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, I Acto, v. 146 a 148; Herder traduz directamente em alemão. Na tradução portuguesa de Castilho e começando um verso atrás: «relâmpago que ao fundo / nocturno véu / súbito arranca um mundo / de Terra, Mar e Céu, / e antes que um filho de Eva / profira: Olhai! / já o engoliu a treva.» *Sonho duma Noite de S. João*, Lello & Irmão, Porto s. d., p. 23.

[92] O leitor não familiarizado com a língua alemã terá interesse em saber que a palavra é «*Blitz*»!

[93] É claro que a observação de Herder só faz sentido para os exemplos alemães: «*Duft, Ton, süß, bitter, sauer*».

[94] «*Mitteilbarkeit*» — A expressão alemã é ambígua já que pode indicar a «comunicabilidade com o outro», mas o contexto sugere a justeza da interpretação escolhida.

[95] Sobre esta matéria confrontar a nota 1. Como é sabido, a temática vem de Descartes (vd., p. ex., José Enes, «A ideia clara e distinta», in J. Enes, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada 1982, p. 35 e sgs.), mas ganha para a Filosofia da Linguagem importância muito particular com as *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de Leibniz (cf. nota 1; veja-se, p. ex., Coseriu, op. cit., I, p. 176 e sgs., e II, p. 77 e sgs.). A importância destas unidades terminológicas obrigou a que se observasse escrupulosamente uma uniformidade de tradução que nem sempre resulta em benefício estilístico.

[96] É o tema da «introdução da unidade na multiplicidade», tão caro a Kant independentemente de quaisquer considerações sobre a linguagem, mas que em Herder ganha o seu lugar central na Filosofia da Linguagem no âmbito da relação linguagem-percepção. Veja-se, por exemplo, o uso e a avaliação que dele faz Cassirer no seu artigo de 1933, «Le langage et la construction du monde des objets», publicado no número especial desse ano do *Journal de Psychologie*.

[97] Alexander Pope, *Essay on Man*, 1733, I, v. 200 (S).

[98] Vd. nota 86.

[99] Johann Georg Sulzer, *Ueber den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Berlim 1762; inicialmente publicado em francês em 1751 nas *Mémoires de l'Académie de Sciences* (R).

[100] É sabido que a temática das relações entre língua e nação é, por esta altura, já antiga, embora no âmbito da discussão sobre o «génio da língua» (veja-se, por exemplo, H. H. Christmann, «Bemerkungen zum génie de la langue» in Barrera-Vidal (org.), *Lebendige Romania. Festschrift für Hans-Wilhelm Klein*, Göppingen 1976, p. 65 e sgs.; H. H. Christmann, *Zu*

den Begriffen 'Génie de la Langue' und 'Analogie' in der Sprachwissenschaft des 16. bis 19. Jahrhunderts» in *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XVI, 1977, p. 91 e sgs.; Daniel Droixhe, *La Linguistique et l'Appel de l'Histoire (1600-1800)*, Genebra 1978). Mas com Herder passam a estar lançados os fundamentos duma compreensão do papel da linguagem como eixo do antropológico, o que faz com que as relações entre linguagem e nação possam passar a ser vistas em termos da correlação linguagem-visão do mundo. É assim que ao desenvolver o assunto Humboldt se há-de apoiar inevitavelmente na concepção herderiana da linguagem.

[101] Albert Schultens, *Origines hebreae*, dois volumes, Leiden 1724-1738. Da p. 93 em diante Herder segue Schultens de bastante perto (R).

[102] Horácio, *De Arte Poetica*, 97 (S).

[103] «*Bau*» — Vd. nota 77.

[104] Possivelmente a região do Baran, afluente do rio Indo no Paquistão Ocidental (R).

[105] Possivelmente no escrito de Maupertuis intitulado *Sur la figure de la Terre*, editado em Amsterdão em 1738 e contendo os resultados duma viagem de investigação à Lapónia efectuada em 1736 por ordem de Luis XV (R).

[106] As línguas modernas tanto são ditas ser *metafísicas* como *científicas* pelo nível de abstracção que envolvem (cf. nota 13).

[107] Referência à disputa entre Arius e Athanasius sobre a questão da semelhança ou identidade da essência de Cristo e Deus-Pai, que culminou no Concílio de Niceia em 325.

[108] Emmanuel Swedenborg (1688-1772), místico sueco cuja obra mais importante (*Arcana Coelestica*, oito volumes, Londres 1749-56) Herder terá conhecido mais tarde através do escrito de Kant «Sonhos de um vidente», de 1776, em que se criticam as ideias de Swedenborg no domínio da Metafísica.

[109] Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), poeta religioso alemão, o mais proeminente da chamada «Empfindsamkeit» (com o seu *Messias*); a distanciação de Herder face a esse «sentimentalismo» é particularmente nítida.

[110] Possivelmente os habitantes de Chingan, região montanhosa do Nordeste da China (R).

[111] O autor é Peter Browne. As duas primeiras edições do *Ensaio* indicavam erradamente a data de 1755 (R).

[112] Possivelmente citação de Chaumonot (R). Cf. nota 20.

[113] Rousseau no *Discours...*: «On doit juger que les premiers mots dont les hommes firent usage eurent dans leur esprit une signification beaucoup plus étendue que n'ont ceux qu'on emploie dans les langues déjà formés; et qu'ignorant la division du discours en ses parties constitutives ils donnèrent d'abord à chaque mot le sens d'une proposition entière» (R).

[114] Se, como Herder disse atrás, a gramática duma lingua é uma filosofia sobre a língua, ao filósofo compete descobri-la e essa descoberta é um trabalho iminentemente histórico uma vez que avaliar a forma como cada língua organiza o conhecimento e o saber é, do ponto de vista do autor,

acompanhar a génese dessa organização. Temos assim que a tarefa da Filosofia da Linguagem é a de tornar explícita a filosofia implícita que cada gramática já representa. Mais tarde, na sua *Metacrítica* (1799), Herder dirá que a Metafísica se torna toda ela uma «Filosofia da Linguagem humana», tornando assim mais claro que o objectivo se situa no plano da compreensão global do que é a humanidade e que o eixo dessa compreensão está na linguagem. Fica assim aberto o caminho que há-de conduzir às investigações de Humboldt e mais tarde àquilo a que Cassirer chamará «uma fenomenologia da forma linguística» na sua *Filosofia das Formas Simbólicas.*

[115] Não indentificado (R).

[116] Vd. nota 95.

[117] Entenda-se: «os verbos sistematicamente conjugados».

[118] *Poética*, 1456 b 18 (S).

[119] «*ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft*» — Há aqui uma gradação da organização social cuja presença convém não perder de vista ao longo desta *Segunda Lei Natural*, mas que não é tematizada enquanto tal.

[120] É uma vez mais a tendência geral do Materialismo Francês de que Herder se distancia.

[121] A forma correcta será *στοργή*, «o amor dos pais ou dos filhos» (R). A forma que Herder usa parece ser uma contaminação do alemão «*sorgen*», «cuidar».

[122] Não identificado (R).

[123] «Stamm» — Uma vez mais a argumentação vai processar-se por uma deslocação do sentido. A palavra começa por indicar metaforicamente uma ramificação, nomeadamente linguística, e dentro em pouco estará a designar uma «tribo», com todos os atributos duma definição social interna e externa.

[124] Vejam-se as notas 40, 73 e 114.

[125] A passagem correspondente do *Discours...* diz: «Remarquez encore que, l'enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la mère que la mère à l'enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la langue qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage» (R).

[126] Rousseau, op. cit. (R).

[127] Há aqui um erro de Herder: não se trata de palavras de Lucrécio mas sim de Horácio, *Serm.*, I, 3, 100 (R).

[128] «*Mundart*» — Herder estabelece uma gradação de «*Mundart*» para «*Dialekt*»; assim, no primeiro caso usamos o substantivo *falar* e no segundo *dialecto.*

[129] Possivelmente Herder refere-se ao *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* de Voltaire, publicado em Genebra em 1756; a edição de 1769, com o título abreviado de *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, acrescenta uma introdução designada «La philosophie de l'histoire» escrita em 1763 ou 64 (R).

[130] Thomas Hobbes, *Elementorum philosophiae: I. De corpore*, Londres 1655, *II. De homine*, Londres 1659, *III. De cive*, Paris 1642. Alusão à frase de Hobbes «*homo homini lupus*» (R). Do ponto de vista da história

da Filosofia da Linguagem o texto mais importante de Hobbes é o *Leviathan* (1651), em especial os capítulos 4 a 7.

[131] Possivelmente David Hume (R).

[132] O estudioso holandês Gerard Jan Vossius (1577-1649) interessou-se entre muitas coisas pela história e pela língua latinas. O seu *De Historicis Latinis* foi publicado em 1627, mas a obra a que se refere Herder, intitulada *Etymologicum linguae latinae,* só apareceu em Amsterdão postumamente em 1662.

[133] Trata-se do episódio de Babel tal como é contado no *Primeiro Livro de Moisés*, ou seja, no *Génesis.*

[134] *Génesis*, 11, 9. Herder segue de perto a sugestão etimológica que o próprio texto bíblico proporciona: «Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a língua de toda a terra, e dali os espalhou o Senhor sobre a face de toda a terra». É sabido que a palavra Babel evoca um verbo hebraico que significa «confundir».

[135] «*Bildung*», «*Erziehung*» e «*Kultur*» são conceitos centrais no pensamento alemão pelo menos desde Wieland. Sobre a sua importância e enquadramento no *Ensaio,* pode consultar-se a Introdução de F. M. Bruford ao volume *J. G. Herder's on Social and Political Culture,* Cambridge 1969. Aqui basta referir que procurámos manter sistematicamente as seguintes correspondências: «*Bildung*» — «formação», «*Erziehung*» — «instrução» ou, por vezes, «educação», «*Kultur*» — «cultura».

[136] Voltaire, vd. nota 129.

[137] «*Kultur*», vd. nota 135.

[138] Esta afirmação da «universalidade da gramática» (que N. Chomsky não cita na sua *Linguística Cartesiana* pela simples razão de que usou a edição de Heintel em que esta passagem não consta) tem que ser inserida num tema mais geral, caro a Herder, e que informa toda esta Quarta Lei Natural: o de que a humanidade é uma só. Cf., por exemplo, o Sétimo Livro das *Ideias para a Filosofia da História* (1784 a 1791) que se intitula: «Por muito variadas que sejam as formas em que o género humano existe sobre a Terra, é sempre e em toda a parte a mesma espécie única que encontramos».

[139] A ideia é importante para a compreensão do quadro epistemológico em que se move Herder: a recolha dos materiais, ou seja, o trabalho descritivo ou é orientado por uma perspectiva filosófica sobre a linguagem ou cai na colecção caótica de dados donde é praticamente impossível retirar conclusões.

[140] Anton Raphael Mengs (1728-1779) e Christian W. Ernst Dietrich (1712-1774), pintores do Rócócó e do Classicismo (R).

[141] Segundo Klopstock, *Hermanns Schlacht*, cena 12, que retoma a informação de Tácito sobre os escudos vermelhos dos Germanos (*Germania*, X, 6) (R e PP).

ÍNDICE